

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Предисловие к публикации

«Я иду против течения, но направление потока изменится».

Э. Шредингер

Имя Эрвина Шредингера (1887—1961) — выдающегося австрийского ученого, крупнейшего физика-теоретика одного из создателей квантовой механики, хорошо известно в нашей стране. Э. Шредингер родился в Вене. После окончания классической гимназии учился в Венском университете (1906—1910), который к этому времени, благодаря И. Лошмидту, И. Стефану и Л. Больцману, стал видным центром теоретической и экспериментальной физики. Именно там под влиянием крупных физиков, учеников Л. Больцмана — Ф. Газенорля и Ф. Экснера сформировалось научное мировоззрение Шредингера. Наиболее интересной для Шредингера областью стала термодинамика в вероятностной интерпретации, развитой Больцманом. «Круг этих идей,— говорил Э. Шредингер в 1929 г.— стал для меня как бы первой любовью в науке, ничто другое меня так не захватывало и, пожалуй, уже никогда не захватит» [1].

В качестве докторской диссертации Шредингер защищает экспериментальную работу по электрической проводимости на поверхности изоляторов во влажном воздухе, выполненную им в лаборатории Экснера. После окончания университета Шредингер работает ассистентом Экснера, с 1914 г. — приват-доцентом. С 1910 г. появляются первые публикации Шредингера, посвященные диэлектрикам, кинетической теории магнетизма, атмосферному электричеству (премия Гайтингера), теории аномальной электрической дисперсии, интерференционным явлениям, теории эффекта Дебая и др. За несколько недель до начала Первой мировой войны Шредингера призывают в армию. В отличие от Ф. Газенорля, побившего на фронте, Шредингеру повезло — его отправляют в качестве артиллерийского офицера на относительно спокойный участок Юго-Западного фронта (район Триеста). Там ему удается даже оставаться в курсе развития физики, в частности, познакомиться со статьями А. Эйнштейна по общей теории относительности и в 1918 г. опубликовать две статьи по этой теме.

После войны осенью 1919 г. Шредингер принимает приглашение М. Вина прочитать курс лекций по электронной и квантовой теории в Йенском университете. В 1920—1921 г. Шредингер — профессор Штутгартского и Бреславского университетов, в 1921 г. возглавляет кафедру теоретической физики в Цюрихском университете, которую до него занимали А. Эйнштейн, П. Дебай и М. фон Лауэ.

Мировую славу Шредингеру принесли его работы по квантовой теории 1926 г. «Что существует более выдающегося в теоретической физике, чем его первые шесть работ по волновой механике?» — говорил впоследствии Макс Борн [2]. Для Шредингера, так же как и для Планка, Лоренца, Зоммерфельда и многих других ученых, стройное здание классической физики с привычным детерминизмом представлялось наиболее адекватной моделью реального мира. Вместе с тем они прекрасно сознавали те трудности, с которыми столкнулось такое описание на рубеже XIX—XX вв., но стремились разрешить их, оставаясь в рамках классических понятий. Квантовые постулаты в теории атома Бора звучали для Шредингера «как грубые диссонансы в симфонии классической механики, и все же странным образом казались созвучными ей... Мы стояли перед трудной задачей спасти сущность механики, чье дыхание ясно чувствовалось в микрокосме, и в то же время, так сказать, выpressить у нее признание квантовых условий в качестве вытекающих из ее оснований положений, а не грубых внешних требований» [3]. Идея Л. де Бройля об электронных волнах, укладывающихся на орбитах целое число раз, привела Шредингера к пониманию дискретных состояний как собственных колебаний. Проблема квантования, таким образом, сводилась к поиску собственных значений и собственных функций. Введя понятие у-функции, описывающей состояние микрообъекта, Шредингер получает знаменитое «волновое уравнение» материи — уравнение Шредингера, играющее в атомной физике такую же фундаментальную роль, как ньютоновские уравнения в классической механике и уравнения Максвелла в классической электродинамике. Зная у-функцию в один из моментов времени, можно, решив уравнение Шредингера, получить ее и для любого другого момента времени. Казалось, детерминизм удалось привести и в атомную физику. Однако вскоре выяснилось, что сама у-функция описывает лишь вероятностное распределение состояний микрочастицы.

ПОИСКИ ПУТИ (1925 г.)

Э. Шредингер

Предисловие к публикации

*«Я иду против течения, но
направление потока изменится».*

Э. Шредингер

Имя Эрвина Шредингера (1887—
1961) — выдающегося
австрийского ученого,
крупнейшего физика-теоретика,
одного из создателей квантовой
механики, хорошо известно в
нашей стране. Э. Шредингер
родился в Вене. После окончания
классической гимназии учился в

Венском университете (1906—1910), который к этому времени, благодаря И. Лошмидту, И. Стефану и Л. Больцману, стал видным центром теоретической и экспериментальной физики. Именно там под влиянием крупных физиков, учеников Л. Больцмана — Ф. Газенорля и Ф. Экснера сформировалось научное мировоззрение Шредингера. Наиболее интересной для Шредингера областью стала термодинамика в вероятностной интерпретации, развитой Больцманом. «Круг этих идей,— говорил Э. Шредингер в 1929 г.,—

стал для меня как бы первой любовью в науке, ничто другое меня так не захватывало и, пожалуй, уже никогда не захватит» [\[1\]](#).

В качестве докторской диссертации Шредингер защищает экспериментальную работу по электрической проводимости на поверхности изоляторов во влажном воздухе, выполненную им в лаборатории Экснера. После окончания университета Шредингер работает ассистентом Экснера, с 1914 г.— приват-доцентом. С 1910 г. появляются первые публикации Шредингера,

посвященные диэлектрикам, кинетической теории магнетизма, атмосферному электричеству (премия Гайтингера), теории аномальной электрической дисперсии, интерференционным явлениям, теории эффекта Дебая и др. За несколько недель до начала Первой мировой войны Шредингера призывают в армию. В отличие от Ф. Газенорля, погибшего на фронте, Шредингеру повезло — его отправляют в качестве артиллерийского офицера на относительно спокойный участок Юго-Западного фронта (район Триеста). Там ему

удается даже оставаться в курсе развития физики, в частности, познакомиться со статьями А. Эйнштейна по общей теории относительности и в 1918 г. опубликовать две статьи по этой теме.

После войны осенью 1919 г. Шредингер принимает приглашение М. Вина прочитать курс лекций по электронной и квантовой теории в Йенском университете. В 1920—1921 гг. Шредингер—профессор Штутгартского и Бреславского университетов, в 1921 г. возглавляет кафедру

теоретической физики в Цюрихском университете, которую до него занимали А. Эйнштейн, П. Дебай и М. фон Лауэ.

Мировую славу Шредингеру принесли его работы по квантовой теории 1926 г. «Что существует более выдающегося в теоретической физике, чем его первые шесть работ по волновой механике?» — говорил впоследствии Макс Борн [\[2\]](#). Для Шредингера, так же как и для Планка, Лоренца, Зоммерфельда и многих других ученых, стройное здание классической физики с

привычным детерминизмом представлялось наиболее адекватной моделью реального мира. Вместе с тем они прекрасно сознавали те трудности, с которыми столкнулось такое описание на рубеже XIX—XX вв., но стремились разрешить их, оставаясь в рамках классических понятий. Квантовые постулаты в теории атома Бора звучали для Шредингера «как грубые диссонансы в симфонии классической механики, и все же странным образом казались созвучными ей... Мы стояли перед трудной задачей спасти сущность

механики, чье дыхание ясно чувствовалось в микрокосме, и в то же время, так сказать, выпросить у нее признание квантовых условий в качестве вытекающих из ее оснований положений, а не грубых внешних требований» [\[3\]](#). Идея Л. де Бройля об электронных волнах, укладывающихся на орбитах целое число раз, привела Шредингера к пониманию дискретных состояний как собственных колебаний. Проблема квантования, таким образом, сводилась к поиску собственных значений и собственных функций.

Введя понятие ψ -функции, описывающей состояние микрообъекта, Шредингер получает знаменитое «волновое уравнение» материи — уравнение Шредингера, играющее в атомной физике такую же фундаментальную роль, как ньютоновские уравнения в классической механике и уравнения Максвелла в классической электродинамике. Зная ψ -функцию в один из моментов времени, можно, решив уравнение Шредингера, получить ее и для любого другого момента времени. Казалось, детерминизм

удалось привести и в атомную физику. Однако вскоре выяснилось, что сама ψ -функция описывает лишь вероятностное распределение состояний микрочастицы.

Вскоре после создания волновой механики Шредингер показал ее формальную эквивалентность квантовой механике Гейзенберга — Борна — Йордана. Однако в принципиальном вопросе — интерпретации квантовой теории — Шредингер разошелся с копенгагенской школой — слишком круто она отбрасывала устоявшиеся классические

понятия. В жарких дискуссиях между Шредингером и В. Гейзенбергом, между Шредингером и Н. Бором рождалась новая физика. Воспоминания об этих дискуссиях сохранил В. Гейзенберг в своей книге «Часть и целое» («Физика и философия. Часть и целое». М., 1989). Эти дискуссии способствовали более глубокому осмыслению квантовой теории, открытию Н. Бором и В. Гейзенбергом ее фундаментальных принципов. Шредингером же пришел к убеждению о неполноте квантовой

теории и позднее воплотил суть копенгагенской интерпретации в парадоксальной форме «кота Шредингера», который одновременно является с определенной вероятностью и живым, и мертвым. В 1933 г. вместе с П. А. М. Дираком Шредингер удостоивается Нобелевской премии «за открытие новых форм атомной теории».

В 1927 г. Шредингера приглашают на кафедру Берлинского университета преемником Макса Планка. В 1928 г. он был избран иностранным членом-корреспондентом АН СССР, в 1934

г. — почетным членом. В 1933 г. с приходом фашизма Шредингер был вынужден эмигрировать в Оксфорд (Англия). После короткого преподавания на родине в Граце (1936—1938 гг.) он вновь эмигрирует. В 1939 г. по приглашению премьер-министра Ирландии И. де Валера Шредингер возглавляет специально созданный для него Институт высших исследований в Дублине. Для Шредингера наступает «вторая весна». Он работает в области теории гравитации, теории мезонов, термодинамики, нелинейной

электродинамики Борна —
Инфельда, делает попытки
создания единой теории поля.

Шредингер был не только
крупнейшим физиком-теоретиком,
но и неординарным мыслителем.
Он знал шесть языков, читал в
подлинниках античных и
современных философов,
интересовался искусством, писал
стихи. В 1944 г. Шредингер
публикует оригинальное
исследование на стыке физики и
биологии — «Что такое жизнь с
точки зрения физики?» [\[4\]](#) В 1948
г. он читает в Лондонском

университетском колледже курс лекций по греческой философии, легший в основу его книги «Природа и греки» (Лондон, 1954 г.). Его волнует проблема взаимоотношений бытия и сознания («Дух и материя», Кембридж, 1958 г.), науки и общества (доклад в Прусской академии наук (Берлин) «Обусловлено ли естествознание окружающей средой?», 1932 г.; книга «Наука и гуманизм», Кембридж, 1952 г.), он обсуждает проблему причинности и законов природы (сборники: «Теория науки и человек», Нью-Йорк, 1957 г.,

«Что такое закон природы?», Мюнхен, 1962 г.). В 1949 г. выходит сборник его стихов.

Важнейшим для Шредингера вслед за Платоном является понятие Единого. В греческой, китайской, индийской философии — системе взглядов на природу в ее единстве он пытается «отыскать утерянные крупницы мудрости», которые помогли бы преодолеть кризис понятийного аппарата фундаментальных наук и раскол современного знания на множество отдельных дисциплин. В сущности, и в его сугубо научных исследованиях по единой

теории поля воплощалось его стремление к единству физической картины мира. Исходным для его философского мировоззрения было четкое осознание того, что «ценность только в рамках своего культурного окружения, только при контакте со всеми теми, кто ныне, а также кто будет в будущем предан делу обогащения духовной культуры и знания» [\[5\]](#).

Поэтому обращение Шредингера к наследию древнеиндийской и античной философии оказывается для него необходимым при обсуждении вопроса о том, что

такое «объективная реальность», сводима ли она к данным наблюдения и измерения или к совокупности интерсубъективных, общезначимых значений? Сдвиг, который произошел с квантовой механикой в понимании объективности и объективного описания, потребовал философского осмысления зависимости объективной действительности от способа наблюдения и описания. Шредингер оставил две рукописи, которые опубликованы под заголовком «Мое мировоззрение»: одна написана в 1925 г., другая —

в 1960 г. Над рукописью Шредингер продолжал работать. Журнал печатает в этом номере рукопись 1925 г., а в следующем номере — 1960 г.

Чем же интересны эти рукописи для наших читателей? Прежде всего, конечно, тем, что один из выдающихся физиков XX в. интенсивно занимался философией. Известно, что он опубликовал около 100 статей на общенаучные и философские темы. Из них мы выбрали эту работу именно потому, что в ней Э. Шредингер рассказывает о становлении своего философского

мировоззрения, о трудностях, с которыми он столкнулся. Существенно то, что все создатели квантовой механики, в том числе и Э. Шредингер, наряду с естественнонаучными исследованиями вынуждены были размышлять над философскими проблемами, поставленными новой физикой, что новая естественнонаучная проблематика привела их к переосмыслению фундаментальных философских понятий, таких, как «реальность», «мир», «действительность», «сознание», «познающий

субъект», «нравственный закон» и др.

Э. Шредингер называл своих учителей в философии — М. Планк, Р. Авенариус, Э. Кассирер, немецкого историка философии Ф. Газенорля и Р. Земона — автора двухтомника «Мнема». Он высоко оценивает их критику наивного реализма, догматического материализма, не поднимающегося до обсуждения предельных философских понятий.

Нашим читателям будет небезынтересно познакомиться с мыслями Шредингера о важности

метафизики для физиков, о том, что после периода «агонии метафизики» он предвидит тот период, когда ученый вынужден будет выйти за пределы непосредственно воспринимаемого и перейти к обсуждению предельных метафизических проблем. И здесь антиметафизическая установка философов начала XX в. и программа «описательной физики» уже явно недостаточна и ничем не может помочь в осмыслении таких вопросов, как: Что такое Я? Существует ли мир? Что такое смерть? Как соединить

индивидуальное сознание с множеством созерцающих и мыслящих индивидов? В ходе философского обсуждения этих проблем необходимо, по мнению Шредингера, обратиться к иной традиции — традиции Веданты, в которой найден путь объединения переживания и познания, дана иная, чем в европейской философии, трактовка субъекта познания и актов познания. Философские размышления Э. Шредингера интересны для нашего читателя и тем, что он пытается дать объяснение естественнонаучного мышления в

психофизиологических терминах (и здесь для него важна работа о памяти Р. Земона), связать процессы познания и переживания, интерпретировать понятия естествознания (число, часть и целое, реальность) психофизиологически. Надо сказать, что Шредингер вступил на путь, которым позднее в 70—80-е годы пошла эволюционная эпистемология, уже в работе о метрике цветов («Основные принципы метрики цветов в дневном свете», 1920), где он применил эволюционные идеи для установления связи спектральной

чувствительности глаза со спектральным составом солнечного излучения, причем два типа рецепторов сетчатки (палочек и колбочек) заметно отличаются друг от друга — максимум спектральной чувствительности палочек, играющих важную роль в подводном зрении, смещен в сторону коротких волн и появилось это эволюционно намного раньше цветочувствительных колбочек, играющих важную роль у животных, ведущих дневной образ жизни. Эту же линию эволюционного подхода и к

спектрам сознания, и к истокам естественнонаучных понятий он продолжает и в этой работе. В этом он опередил свое время.

К. А. Томилин

Глава первая. О МЕТАФИЗИКЕ ВООБЩЕ

Теоретическую метафизику ниспроверг Кант. Сделать это было не очень трудно: ее сметает уже самый легкий направленный против нее ветер, и нет необходимости обладать особенно мощными легкими, чтобы создать достаточный воздушный напор.

Скорее необходимо изрядное мужество, чтобы решиться атаковать этот освященный веками карточный домик.

Не следует, однако, думать будто тем самым достигается действительное удаление метафизики из эмпирического содержания человеческого знания. Дело в том, что в действительности оказывается невообразимо трудно, может быть, совершенно невозможно представить себе понятным образом полное *исключение* метафизики даже в рамках самой узкой специальной области любой

науки. Сюда же относится — ограничусь самым грубым примером — несомненное принятие более чем физического, следовательно, трансцендентного значения большого количества черных пятен, покрывающих пласты древесины, находящиеся сейчас перед вашими глазами.

Чтобы понять это глубже, вспомните чувство сжимающей сердце пустоты, подкрадывающееся при первом знакомстве с *кирхгофмаховским* определением задачи физики и естественных наук вообще: *как можно более полное и возможно*

более экономное описание фактов; чувство пустоты, над которым человек не властен, несмотря на решительное, даже радостное согласие, которого едва ли может избежать теоретическое понимание смысла такой постановки задачи. В действительности, если быть откровенным, одной этой цели совершенно недостаточно для стимулирования исследовательской работы в какой-либо области. В результате полного упразднения метафизики наука и искусство, лишаясь всякой духовности, низводились

бы до окаменелых скелетов, не способных ни к какому развитию.

Однако теоретическая метафизика упразднена, и приговор Канта в этом отношении окончателен. Послекантовский период в философии, быть может до наших дней, демонстрирует, что метафизика мучительно агонизирует.

С естественнонаучной точки зрения мне представляется, что чрезвычайно трудная послекантовская задача заключается в том, чтобы ограничить влияние метафизики на

интерпретацию твердо
установленных фактов
специальных наук; вместе с тем,
однако, следует сохранить ее в
качестве незаменимой опоры
наших общих и специальных
знаний. Видимое противоречие,
присутствующее в такой
постановке задачи, и составляет
проблему.

Можно было бы представить себе
наглядную картину: хотя,
продвигаясь вперед по пути
познания, мы и должны
довериться руководству незримой
руки метафизики,
протягивающейся к нам из тумана,

но вместе с тем следует быть настороже, зная, что в любой момент она может легко и нежно заманить нас в пропасть.

Или другая картина: в научной армии при продвижении ее в неизвестную вражескую страну метафизика образует острие или выдвинутые вперед дозоры; они совершенно необходимы, но, как каждый знает, находятся в большой опасности.

Или: метафизика не является частью самого здания науки, но подобна деревянным лесам, без которых нельзя обойтись при

постройке здания. Может быть, допустимо даже сказать: метафизика *превращается* в процессе развития в физику, правда, не в том смысле, как это могло бы выглядеть до Канта: ни в коем случае не путем установления справедливости ранее спорного мнения, но посредством прояснения и *изменения* философской точки зрения.

Вопрос о том, в какой манере мы возместим убытки, связанные с упразднением метафизики, встает гораздо серьезнее и оказывается

гораздо более сложным, когда мы, оставив область чистой науки, обращаем взгляд на общую культуру и вместе с тем на этические проблемы. Никто не представлял себе это более отчетливо, чем сам Кант,— его вторая критика разума возникла именно из этих проблем.

За последнее столетие Запад существенно продвинулся вперед во вполне определенном направлении, а именно: далеко продвинувшееся познание пространственно-временных событий (физика и химия) и возникшее на этой основе

сказочное изобилие «механизмов» (в самом широком смысле этого слова) значительно расширили сферу человеческих возможностей (технику). Я должен определенно констатировать: я далек от этого, особенно от последнего; я не могу считать технику самым значительным достижением Европы этого периода. Я считаю вероятным, что столетие, которое принято называть техническим, когда-нибудь позднее за его ярчайший свет и глубочайшие тени будет обозначаться веком эволюционной теории и деградации искусства. Но это

мимоходом. Далее же речь пойдет о том, что наиболее существенно в данный момент.

Ввиду такого «элефантиазиса» остальные направления развития западноевропейской мысли, культуры и знаний находятся в пренебрежении, более того, пришли в запустение, как это уже бывало ранее. Порой кажется, что со стороны одного мощно развивающегося органа оказывается вредное атрофирующее влияние на другие.

Естественные науки, в течение столетий постыдно порабощенные

церковью, подняли свою голову и с сознанием своего права, своей божественной миссии начали богатырское, полное ненависти избиение своей давней мучительницы, не принимая во внимание, что именно она была — пусть недостаточной и даже забывшей свои обязанности — но, тем не менее, единственной хранительницей священного блага и добра отцов.

Медленно и незаметно почти угасла искра древней индийской мудрости, когда чудодейственный учитель на Иордане снова раздул из нее пламя, светившее нам

сквозь темную ночь
средневековья; померк свет
возродившегося солнца Греции, в
лучах которого созревали
вкушаемые нами сегодня плоды.
Народ не знает ничего об этом.
Масса стала неустойчивой и
лишилась проповедника. Они не
верят ни в Бога, ни в богов,
осознают церковь
преимущественно в качестве
политической партии, а мораль —
как тягостное ограничение,
полностью утратившее
равновесие вместе с подпоркой, в
качестве которой им в течение
долгого времени подсовывали

веру в сделавшееся невозможным
чучело. Наступил, можно сказать,
всеобщий атавизм. Западному
человечеству угрожает возврат на
прежнюю, плохо преодоленную
ступень развития: ярко
выраженный неограниченный
эгоизм поднимает свою
оскаленную пасть и с родовой
доисторической привычкой заносит
неотразимый кулак над рулевым
корабля, лишившегося капитана.

Глава вторая.

НЕУТЕШИТЕЛЬНЫЙ ИТОГ

Обозревая теоретические и
практические достижения

западной мысли за последние
полтора столетия, видишь, что они
не слишком обнадеживают.
Последнее требование — все
трансцендентное должно
исчезнуть — не может быть
последовательно проведено в
теории познания, т. е. именно в
той области, для которой этот
тезис и предназначался в первую
очередь. Причина заключается в
том, что мы не можем обойтись
здесь без путеводной нити
метафизики. Более того, стоит нам
уверовать в эту возможность, как
широко задуманные
метафизические заблуждения

заменяются несравненно более наивными и робкими. В *жизненной* сфере, напротив, на базе среднеинтеллектуального уровня достигнуто такое *практическое* освобождение от метафизики, что благородные апостолы этой свободы — я имею в виду в первую очередь философию просвещения и Канта — содрогнулись бы от ужаса, если бы им довелось испытать ее. Положение, как отмечалось уже не раз, ужасающе похоже на финал античной эпохи и не только в отношении безрелигиозности и отсутствия традиций. Сходство

еще и в том, что в обоих случаях у современников создается впечатление, будто обе эпохи в области прагматического знания вышли на твердую и надежную дорогу, которая, согласно всеобщему убеждению, по меньшей мере ввиду своей общности, выдержит смену научных воззрений — тогда это была философия Аристотеля, ныне — современное естествознание. Если в этом пункте пример бьет прямо в цель, то, в конечном счете, он свидетельствует о неблагополучии! Можно ли,

следовательно, удивляться, что нам, потомкам, изменяет мужество, когда приходится решать — принимать ли это в высшей степени пассивное наследство и додумывать мысли, которые по прошествии двух тысячелетий снова и столь явно приводят нас к банкротству!

Чем глубже пытаешься проникнуть в характер этих общих отношений, которые издавна противостояли философии, тем более хочется воздержаться от какого-либо высказывания на этот счет, т. к. тем отчетливее проступает неясность, неуместность,

кривобокость, односторонность
любого высказывания. Нигде эта
негативная установка не
находила столь сильного
выражения, как в буддийской
мудрости, которая старается
придать ей символическое
выражение посредством
противоречивых высказываний
вроде следующего: некоторая
вещь суть «ни А, ни не-А», однако
она не есть «ни А, ни не-А», можно
сказать еще, что она есть «также
А, как не-А».

Когда знакомишься с так
называемыми объективными

историческими изложениями
старой или новой философии,
отталкивающее впечатление
производит то, что постоянно
читаешь: «А» представлял такую-
то, «В» — другую точку зрения,
тот был «Х»-овистом, этот «У»-
ианцем, он придерживался той или
иной системы, или частично той,
частично этой, причем
представления
противопоставляются друг другу
таким образом, как будто речь
идет о действительно *различных*
воззрениях на *один и тот же*
предмет. Такое изложение почти
вынуждает нас считать безумцем

одного из двух мыслителей, а может быть, и обоих сразу или по меньшей мере полагать, что один из них исчерпал свои мыслительные способности. Приходится лишь удивляться: как их потомки и мы сами могли считать достойной внимания бессмысленную болтовню этих тупоголовых. В действительности же речь идет, по крайней мере, в большинстве случаев о вполне обоснованных убеждениях превосходно мыслящих людей, и поэтому можно быть уверенным, что разнообразие суждений обусловлено разнообразием

предмета, в то время как различные *стороны* объекта оказались, по-видимому, *снятыми* рефлектирующим сознанием. Критическое изложение должно было бы попытаться не подчеркивать

противоположности, как это обычно делают, а свести эти различные стороны к единой картине, само собой разумеется, без компромиссов, благодаря которым могут возникнуть лишь путанные, сбивчивые, а потому с самого начала ложные высказывания.

Истинное зло в следующем:
превращение мысли в
посредствующее и осязаемое
слово подобно работе
шелкопряда. Словесный материал
получает свою ценность лишь
благодаря приданию ему формы.
При свете же дня он костенеет,
отчуждается, лишается
пластичности. Мы можем при
помощи запечатленных слов
вызвать ту же самую мысль легче
и по собственному желанию,
однако, быть может, никогда не
сможем снова пережить ее в той
же первоначальности, как прежде.

Поэтому последние и глубочайшие

достижения познания есть и останутся *voce meliora* [\[8\]](#).

Глава третья. ФИЛОСОФСКОЕ УДИВЛЕНИЕ

Некто [\[9\]](#) совершенно справедливо заметил однажды, что философия начинается с *uamazein*, философского *удивления*. Те, чье сознание не посещается время от времени этим в высшей степени своеобразным и особенным состоянием, в которое мы иногда погружаемся помимо нашей воли, не имеют никакого отношения к

философии — об этом, впрочем, им не следует особенно сожалеть. Нефилософская и философская ориентации допускают весьма четкое разграничение, в то время как промежуточные формы едва намечаются. Первая воспринимает все происходящее в его самой общей форме как само собой разумеющееся и побуждается к удивлению лишь конкретным содержанием, посредством которого случившееся *сегодня* здесь отличается от случившегося *вчера там*. Вторая же, напротив, воспринимает как удивительное именно общие черты

всех переживаний, которые совершенно общим образом характеризуют данное. Можно даже сказать: *сам факт переживания и обнаружения вообще* ощущается как первый и глубочайший повод для удивления.

Мне кажется, что этот второй род удивления, истинное происхождение которого коренится в сомнении, сам по себе весьма удивителен!

Обычно удивление или изумление возникает *в том* случае, когда состояние *отклоняется от*

обычного или на том или ином основании ожидаемого. Однако наш мир предъясвляется нам один-единственный раз. Мы лишены какого-либо предмета сравнения, и поэтому неясно, как подойти к нему с каким-нибудь определенным *ожиданием*.

И тем не менее мы удивляемся, находим для себя загадки, не зная, каково должно быть состояние, чтобы не повергнуть нас в изумление — как должен был бы быть устроен мир, чтобы не задавать нам загадок?

Еще острее, чем при этом общем
и anmazedin, выступает
отсутствие объекта сравнения
при противопоставлении
философского *оптимизма* и
философского *пессимизма*. Как
известно, существовали
философы, объявлявшие, что наш
мир устроен в высшей степени
плохо и погружен в печаль, и
другие философы, которые
объявляли его лучшим из всех
миров [\[10\]](#). Но что сказали бы мы,
если бы человек, в течение всей
жизни ни разу не покидавший
своей родной деревни, вздумал

бы охарактеризовать тамошний

климат как исключительно жаркий
или как исключительно холодный!

Феномены оценки мира, удивления
и отыскания загадок, касающиеся
не конкретных сторон явлений, а
явлений вообще и навязанные нам
не тупицами, а людьми,
одаренными высшей
способностью к мышлению,
указывают, по-моему, на то, что в
переживаемом нами существуют
отношения и связи, которые, по
крайней мере, в настоящем
времени, не могут быть поняты в
своей общей форме ни на основе
формальной логики, ни, в еще
меньшей степени, посредством

ТОЧНОГО естествознания:
отношения, которые все снова и
снова направляют нас к
метафизике, т. е. к выходу за
пределы непосредственно
познаваемого, несмотря на то что
мы располагаем свидетельством
ее гибели со столь авторитетной
подписью [\[11\]](#).

Глава четвертая.

ПРОБЛЕМА «Я - МИР - СМЕРТЬ - МНОЖЕСТВЕННОСТЬ

Если представление, согласно
которому тело подобно дому, где
обитает душа, оставляющая его

после смерти и существующая уже самостоятельно, условиться с самого начала считать наивной детской фантазией, которую следует отбросить без дальнейшего обсуждения, то одна из основных проблем, если не самая основная, без устранения которой натиск метафизики окончательно не иссякнет, может быть кратко охарактеризована следующим образом.

Рассмотрим четыре вопроса, на которые в их совокупности нельзя ответить какой-либо удовлетворительной комбинацией

«да» или «нет» и которые скорее образуют замкнутый круг.

1. Существу ли «Я»?
2. Существует ли мир *помимо* меня?
3. Прекращается ли «Я» с телесной смертью?
4. Прекращается ли мир вместе с моей телесной смертью?

Если «Я» принимается, то фактами физиологии твердо обоснована столь безусловная внутренняя связь всех ощущений этого «Я» с материальными процессами *собственного тела*, что не остается никакого

сомнения в распаде «Я» вместе с разрушением тела. Далее, столь же несомненна недопустимость предположения о существовании наряду с «Я» мира, поскольку и то и другое состоят из *одних и тех же* эмпирических «элементов», а именно тех, благодаря которым возникает само название «мир», из таких же, *без остатка*, элементов, которые принадлежат также и «Я». Во всяком случае нечто, называемое миром, есть часть комплекса «Я», а мое тело лишь часть мирового комплекса. Таким образом, то, что называют миром, должно исчезнуть в

результате разрушительного удара в ничтожно малой части этого самого мира, части, которую мир, наряду с ней, содержит в миллионах экземпляров — ужасающая бессмыслица!

Если, напротив, принять *только* мир, то исчезнет, конечно, основание, на котором покоилось предыдущее утверждение о том, что мир прекращает свое существование вместе с разрушением моего собственного тела, однако возникает парадокс, отмечавшийся до сих пор, как мне кажется, лишь в древнеиндийской философии санкхья.

Даны два человеческих тела «А» и «В». Если «А» попадает в некоторую внешнюю ситуацию, то появляется определенная картина, например, вид на сад. «В» в это время должен находиться в темной комнате. Если теперь в темную комнату попадает «А», а «В» помещается в прежнюю ситуацию «А», то уже нет никакого вида на сад, он совершенно темен (именно потому, что «А» — мое тело, а «В» чье-нибудь другое). Противоречие очевидно потому, что для этих явлений, рассматриваемых в общем и целом, *отсутствует*

достаточное основание не в меньшей степени, чем для опускания одной из двух одинаково нагруженных чашек весов! Разумеется, это единственное тело отличается от всех остальных и во многих других отношениях. Оно постоянно видится под совершенно особым углом зрения. Только оно способно произвольно двигаться или, иначе говоря (мы вернемся к анализу воли позднее), оно единственное, для которого почти с полной достоверностью предсказуемы определенные движения с момента их возникновения. Только

его повреждения болят. Из всех этих характерных свойств мы могли бы выбрать одно в качестве достаточного основания для других. Но, для того, чтобы *вообще* мыслить *одно* тело выделенным среди всех остальных *совокупностью* своих характерных особенностей, нет оснований. Это было бы равнозначно тому, как если бы мы настоящую вполне уловимую душу — «Я» — представили себе пространственно-материально находящейся *внутри* этого выделенного тела, отличающегося от всех остальных. Но такое

наивное представление мы с самого начала отклонили как недискуссионное.

В сущности мы встречаемся с этой же трудностью, правда в совершенно ином освещении, при следующем известном рассуждении, причем большая часть истинно философских проблем вообще, если не все они, сводятся именно к этому центральному пункту.

Рассмотрим любое мыслимое ощущение, например, определенное дерево. Очень многие философы утверждали,

что следует отличать ощущение, которое человек от дерева получает, от самого дерева или дерева «в себе». В качестве причины указывают на ту наивную точку зрения, согласно которой не само дерево внедряется в наблюдателя, а лишь исходящие от него воздействия. С этим можно, пожалуй, согласиться, исходя и из несколько более развитой точки зрения, поскольку в настоящее время мы уверены в том, что дерево мы наблюдаем тогда, и только тогда, когда в центральной нервной системе наблюдателя разыгрываются

определенные, в деталях совершенно неясные нервные процессы. Можно, однако, с уверенностью утверждать, что если бы мы даже представляли себе *эти процессы* во всех деталях, то, тем не менее, не могли бы их назвать ни деревом, ни ощущением дерева, ни наблюдением дерева. Справедливо ли, следовательно, говорить, что мы принимаем эти процессы — непосредственный субстрат восприятия и мышления — за истину? Конечно нет, иначе мы не находились бы в таком скверном, безнадежном незнании

о них. Что же принимаем мы за действительность, и где находится это ощущение дерева, которое мы должны отличать от дерева самого по себе?

Простой и радикальный выход из *этого* трудного положения нашли Э. Мах, Р. Авенариус, В. Шуппе и др., и сводится он к следующему. После того как Кант установил, что «дерево в себе» не только не обладает цветом, запахом, вкусом и т.д. (это знали еще англичане), но и то, что оно целиком относится к сфере «вещь в себе», которая во всех отношениях и в каждом из

них должна быть для нас
непостижима, мы можем
утверждать определенно, что эти
вещи в себе лишены для нас
какого-либо интереса, что мы
можем, если это необходимо, *не
принимать их во внимание.*

Тогда в сфере вещей,
интересующих нас, дерево во
всяком случае *наличествует*, и
мы можем это *данное* с
одинаковым успехом называть
деревом или ощущением дерева
— первое предпочтительно
исключительно в интересах
краткости! Это единое дерево и
есть единственно данное, оно

одновременно и дерево физики и дерево психологии. Существуют, как уже отмечалось, *одни и те же* элементы, образующие и «Я», и внешний мир, и в различных комплексах обозначающие иногда составные части внешнего мира — вещи, иногда составные части «Я» — восприятия и ощущения. Упомянутые выше мыслители называют это восстановлением естественного представления о мире или утверждением наивного реализма. С его помощью устраняется множество проблем, в частности известное Ignorabimus Дюбуа-Раймона: как восприятие и

сознание могут возникать из движения атомов?

Как, однако, обстоит дело, если перед упоминавшимся деревом я стою не один, и на основании обмена мнениями обнаруживаю с достаточным основанием, что все мы воспринимаем это дерево одинаково? Я должен допустить в таком случае, что один-единственный комплекс элементов — дерево — одновременно является составной частью многих сознаний, принадлежит одновременно многим «Я» и является для них

общим. Заметим: не общий объект восприятия, а *общая составная часть восприятия.*

Фактически ни один из упомянутых выше мыслителей не возражал против такого следствия, на первый взгляд несомненно своеобразного. Мах утверждает, например (*Analyse der Empfindung*, 3 Aufl., S. 274), что он «не делает никакого существенного различия между своим ощущением и ощущением кого-нибудь другого. *Одинаковые элементы*» — подчеркнуто в оригинале — «связаны во многих узловых точках Я». Авенариус также и

особенно Шуппе высказывались в том же смысле. Так, например, Шуппе (В Avenarius. der menschliche Weltbegriff. 3 aufl., S. 155): «Я постоянно наиболее ревностно подчеркиваю следующее: хотя некоторое содержание сознания является в этом смысле субъективным, но не все, скорее часть содержания сознания многих «Я» может быть не просто качественно одинаково, но в строгом смысле есть их общее. Оно должно быть и действительно является их общим содержанием, подобно числовому тождеству».

Уже этот вывод, хотя он и единственно последовательный, поражает нас, европейцев, своею странностью потому, что мы уже значительно отошли от того, что Мах и Авенариус называют наивным реализмом и привыкли, хотя это и ничем не доказано, думать, что ощущение, восприятие, мышление каждого индивидуума есть строго ограниченная сфера и что эти сферы не имеют между собой ничего общего, не перекрываются и не только не оказывают друг на друга взаимного влияния, но, напротив, исключают друг друга.

Повседневный опыт свидетельствует скорее о прямо противоположном. Я придерживаюсь мнения, что представление о совершенно общих элементах сознания многих человеческих индивидуумов, взятое само по себе, не содержит еще ничего, что находилось бы в противоречии с ним самим или с другими известными опытами, что посредством этого представления в гораздо большей степени восстанавливается то положение вещей, которое для истинно наивных людей существует на самом деле. Было бы слишком

большим ограничением понимать, эту общность исключительно как «чувствительное восприятие, вызванное» у многих лиц наблюдением одного и того же «внешнего объекта». Разделяемые многими мысли, когда люди думают действительно одно и то же, что в практической жизни встречается гораздо чаще, чем в науке, суть *действительно* общие мысли; они наличествуют в *первую очередь*. Основанные же на подсчете числа мыслящих индивидуумов *статистические* данные о распределении мнений, ввиду сказанного выше, лишены

какого-либо смысла.

Действительный парадокс встречается нам снова на том же самом месте, где мы расстались с ним выше. Представление об элементах, взаимосвязанных во многих точках переплетения различных «Я» и по большей части этим «Я» общих, хорошо и просто лишь до тех пор, пока мы сами отвлекаемся от нашего действительного частного «Я» и, подобно мировому божеству, оказываемся всего лишь безучастными наблюдателями. Как только, однако, я вспоминаю, что и я *сам являюсь одним из этих,*

многих «Я», вся эта конструкция из элементов представляется постоянно и неизменно в высшей степени несимметричной и произвольной перспективе и напрашивается вопрос: чем же все-таки выделено это *одно* место из точно таких же и т. д., именно так, как это было описано выше.

Глава пятая. ОСНОВНОЕ ВОЗЗРЕНИЕ ВЕДАНТЫ

*И высочайший пламенный полет
твоего духа доводится
сравнениями и образами.*

Истинная трудность для философии состоит, следовательно, в пространственной и временной множественности наблюдающих и думающих индивидуумов. Если бы все происходящее разыгрывалось в единственном сознании, то положение вещей было бы очень простым. Перед нами было бы нечто уже имеющееся, даже просто данное, которое, обладая, быть может, в остальном обычными свойствами, вряд ли могло бы преподносить

нам трудности такого масштаба,
как возникающие в
действительности.

Я не думаю, что устранение этой
трудности возможно на логическом
пути через последовательное
мышление в пределах нашего
интеллекта. Однако оно может
быть легко выражено словами, а
именно: воспринимаемая
множественность всего лишь
видимость, *в действительности*
она не существует вовсе.

Философия веданты пыталась
пояснить эту свою основную догму
некоторыми примерами, из
которых наиболее выразителен

образ многогранного кристалла, создающего сотни небольших изображений *единственного* имеющегося предмета, не производя, однако, действительного размножения этого предмета. Мы, современные интеллектуалы, не привыкли обосновывать философское знание наглядными примерами. Мы требуем логической дедукции. Может, однако, случиться, что логически-последовательное мышление окажется в состоянии обнаружить, что понимание причины (франц. *fond*) явления через такое мышление, по всей

вероятности, могло бы оказаться невозможным, поскольку оно само относится к тому же явлению, целиком охватывается им. Возникает вопрос: должны ли мы отказываться от наглядно-сравнительного воззрения на положение вещей из-за того, что его соответствие этому положению вещей не может быть строго доказано? Здесь уместно напомнить, что очень часто логическое мышление ведет лишь до определенного пункта, где оно нам изменяет, оставляя нас на произвол судьбы. Если нам удастся дополнить эту

непосредственно недостижимую область, в которую выводят пути логического мышления, таким образом, что дороги поведут теперь не в безбрежность, а будут сходиться в некотором центральном месте новой дополнительной области, то там может заключаться в высшей степени ценное объединение наших мировых картин. Ценность этого синтеза определяется не только, и далеко не только, необходимостью и однозначностью, ради достижения которых было первоначально предназначено это дополнение. В

сотнях подобных случаев естествознание действует именно таким образом и давно уже признало этот путь вполне оправданным.

Позднее мы попытаемся привести некоторые обоснования фундаментального воззрения веданты указанием некоторых путей современного мышления, приводящих к нему. В первую очередь позвольте набросать картину конкретного *переживания*, интересного именно с этой точки зрения. Описанная в начале следующего абзаца ситуация могла бы быть заменена любой

другой и лишь призвана напомнить о том, что происшествие должно быть *пережито*, а не просто мысленно принято во внимание.

Итак, ты сидишь на скамейке у дороги среди альпийского ландшафта. Вокруг травянистые склоны, взрытые блоками скал. На склоне долины, напротив, осыпь, поросшая мелким ольховником. Крутые лесистые откосы по обеим сторонам долины простираются до безлесных высокогорных пастбищ, а перед тобой со дна долины поднимается богатырская оледенелая вершина,

заснеженная и четко оконтуренная скалистая кромка которой как раз сейчас купается в последнем нежно-розовом луче солнца, чудесным образом поддерживая прозрачно-чистый бледно-голубой небосвод.

Все, что видит твой глаз, по привычным для нас представлениям, существовало с небольшими изменениями уже за тысячелетия до тебя. Через минуту, не больше, тебя не станет, а лес, утес и небо будут существовать на этом месте еще тысячелетия.

Что же вызвало тебя так внезапно из небытия, чтобы в течение одной минуты наслаждаться этим зрелищем, которому ты безразличен? Все условия твоего существования почти так же стары, как и эти утесы. Тысячелетия тому назад мужчины стремились, добивались, а женщины зачинали, рожали в муках. Сто лет тому назад кто-то другой сидел, быть может, на этом месте, смотрел, подобно тебе, с благоговением и грустью в сердце на пылающие горные вершины. Он, подобно тебе, был зачат мужчиной и рожден женщиной. Он

как бы чувствовал боль и краткую радость. Был ли он другим? Не был ли это ты сам? Какие условия должны были осуществиться, чтобы зачатый *ты* стал именно *тобой* и никем другим? Какой *естественнонаучный* отчетливо усвояемый смысл должны, собственно говоря, иметь слова «некто другой»? Может быть, та, что теперь твоя мать, сожительствовала с этим другим и зачала с ним сына и таким образом ты сделался своим отцом? Или ты живешь в отце своего отца, своего отца... уже тысячелетия? Но если даже и так,

почему ты не брат свой, твой брат не ты, не один из твоих дальних отцов? Что заставляет тебя с таким упрямством обнаруживать различие — различие между тобой и неким другим, где объективно имеется *одно и то же*?

Может случиться, что при таком настроении и таких мыслях совершенно неожиданным озарением вспыхнет основание для фундаментального воззрения веданты: не может быть, чтобы то единство знаний, чувства, желания и волю которого ты называешь *собой*, возникло бы недавно в

определенный момент времени из ничего; скорее, эти знания, чувства и желания по существу вечны и неизменны и числом всего *одно* во всех людях, даже во всех чувствующих существах. Но не *так*, как это провозглашает пантеизм Спинозы, будто *ты* часть, кусочек вечной бесконечной сущности, лишь одна сторона, одна модификация ее. Потому что в таком случае остается то же неудовлетворение: какая сторона суть именно ты, что объективно отличает ее от остальных? Нет, вместо этого общему сознанию все представляется следующим

непостижимым образом: ты и точно также любое другое само по себе взятое сознательное существо — все во всем. Поэтому настоящая твоя жизнь, которую ты ведешь, тоже не есть лишь часть мировых событий, а в известном смысле *они целиком*.

Только это целое не такого свойства, что может быть охвачено одним взглядом. Это, как известно, то, что брамины выражают святой, мистической, но в сущности такой простой и ясной формулой: это ты. Или словами: я на востоке и на западе, внизу и вверху, я — *весь мир*.

Теперь можешь ты броситься на землю, прижаться к ее материнской груди в непоколебимом убеждении: ты един с нею и она с тобой. Ты также прочно укоренился и также неуязвим, как она, даже в тысячу раз сильнее укоренился и в тысячу раз неуязвимее. Как верно то, что она завтра поглотит тебя, так же верно, что она вновь возродит тебя к новой жизни и к новым страданиям. И не просто когда-нибудь, а сейчас, сегодня, ежедневно порождает она тебя, и не *один раз*, а тысячи и много

тысяч раз, как и поглощает тебя
тысячи раз в день. Потому что
истинно и всегда существует
только *сейчас*, это одно и то же
настоящее время, современность,
суть единственное, что не
оканчивается никогда.

Проявлением этой истины, редко
осознаваемой действующим
индивидуумом, является то, что
лежит в основе любого
нравственного поступка. Она
побуждает благородного человека
ради цели, осознанной им как
добро или цели, в которую он
верит, не только не жалеть тела и

самой жизни, но и в редких случаях со стесненным сердцем идти на их жертву, если даже нет никакой надежды на спасение. Она направляет, быть может еще реже, руку благодетеля, который, не надеясь на потустороннее вознаграждение, отдает для облегчения чужого страдания то, чего он сам без страдания лишиться не может.

Глава шестая.
ОБЩЕДОСТУПНОЕ ВВЕДЕНИЕ В
ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ
МЫШЛЕНИЕ

Современному
естественнонаучному мышлению
было бы ближе всего
представление, содержащееся в
уже упоминавшемся
фундаментальном воззрении
веданты, пусть лишь в качестве
частного высказывания
общедоступного характера, а
именно: процесс размножения, в
результате которого поколения
предков последовательно
переходят друг в друга,
представляет собой не перерыв в
физической и духовной жизни, а
всего лишь перетяжку, сужение ее.
Поэтому сознание единичного

индивидуума может утверждать идентичность с одним из своих предков, подобно тому как это происходит с моим собственным сознанием до и после глубокого сна. Признание этого факта противопоставляют чаще всего указание на то, что в одном случае связь воспоминаний налицо, а в другом она отсутствует будто бы полностью. Однако с точки зрения далеко шагнувшей вперед современной науки *инстинкты* многих животных представляются нам, по меньшей мере, именно такими сверхиндивидуальными

воспоминаниями. Вот хорошо известные примеры: птичье гнездо точно соответствует величине и количеству яиц, хотя наличие индивидуального знания об этом исключено; далее, что также известно, попытки устройства многими собаками лежбища вытаптыванием травы на персидском ковре, сюда же относятся попытки кошек зарывать экскременты, чтобы сбить чутье врагу или потенциальной жертве, даже на деревянном полу или на каменных плитах.

Обнаружение сходных явлений у людей затруднено тем, что здесь каждый имеет также и внутренний взгляд на упомянутый выше прецедент ввиду убеждения, на мой взгляд ложного, что в качестве инстинктивной можно рассматривать лишь совершенно бессознательную деятельность, происходящую без всякого размышления. Поэтому применительно к человеку охотно берется под сомнение сама возможность характеризовать подобные феномены как *родовые воспоминания*, подчеркивающие

как раз субъективную сторону дела. В результате ценность целой группы явлений как доказательства описанного вначале представления о непрерывности жизни сильно снижается. Тем не менее у людей, как и у животных, ярко выраженный эмоциональный комплекс как раз и несет на себе явно и несомненно печать сверхиндивидуальной памяти. Это первоначальное пробуждение сексуальных чувств, взаимное влечение и отталкивание полов, половое любопытство, половая стыдливость и т. д. Все эти

слишком сложные для описания чувства, частью мучительные, иногда прекрасные, в особенности упрямство в выборе и состояние влюбленности явно указывают на *особые*, даже не для всего рода общие душевные приметы у отдельного индивидуума.

Другой пример «экфории» (Р. Земон), унаследованной от древней энграммы, я нахожу в группе явлений, которые у определенной части людей наступают во время скандалов. Допустим, что мы действительно или предполагаемым образом

задеты в наших правах так, что побуждаем себя или считаем себя вынужденными к мгновенному энергичному вмешательству, выговору, ругательству. При этом приходим в «возбуждение», пульс значительно учащается, кровь приливает к голове, мускулы напрягаются, дрожат, как будто заряжаются, получают часто непреодолимое стремление вступить в *действие*. Короче говоря, весь организм готовится совершеннейшим образом к *тому*, что тысячи наших предков *проделывали* в действительности: к

насильственному нападению или защите против нарушителя прав и что в *их* случае было единственно правильным и необходимым. Для нас ничего подобного по большей части нет, тем не менее, мы невольны во всех этих проявлениях. У того, кто склонен к этому, они наступают даже в том случае, когда он ясно сознает, что действительное нападение с его стороны полностью исключается или нанесет ему самому тяжкий ущерб. Поэтому никогда в жизни не думает он о таком нападении серьезно, в особенности в том

случае, когда его сознательное желание направлено на точное, предпринятое с полным напряжением сил, отражение посредством *речи*, поскольку, как он полагает, только она способна защитить его от тяжкого ущерба, подобно тому, как его предков защищали кулаки. Весь этот атавистический механизм наивысшего напряжения при его употреблении в качестве своего оборонительного средства вредит тяжелейшим образом. Мнемический (в смысле Земона) характер этих явлений доказывается особенно отчетливо

стремлением организма покончить с «несогласием мнемической гомофонии». Продолжением наследственной энграммы является и возникающее иногда желание «ударить». В действительности оно должно по большей части подавляться, и кто не знает вызываемых этим страданий? А как энергично проявляется мнемический закон, если вдруг, вопреки всем мотивам, согласие восстанавливается. Коллективный разум, впрочем, осуждает все происшествие совершенно в духе нашего толкования. Он чувствует в этом

случае необходимость
противостоять естественной силе,
да и само действующее лицо
часто сознает, что оно совершает
немотивированный поступок, что
оно руководствуется не доводами
в обычном смысле слова и
поэтому, может быть спустя
мгновение, испытает раскаяние.

Это особого рода случаи, когда
становится особенно заметным
выдвижение на передний план
анцестральных, т. е.
наследственных или родовых,
событий, эффективность более
древнего пласта,
образовавшегося вне нашей

индивидуальной жизни; количество примеров такого рода с большей или меньшей достоверностью может быть умножено. Я думаю при этом о «симпатичном» и «несимпатичном», о страхе перед некоторыми безобидными животными, о способности находить сходство некоторых мест с родиной и т. д. Однако они ни в коем случае не исчерпывают того, что мы понимаем под утверждением о непрерывности или идентичности сознания, и можно было бы утверждать то же самое, даже если бы мы не имели возможности рассматривать

подобные случаи в качестве иллюстраций.

Моя сознательная жизнь связана с определенными свойствами и способами функционирования моей сомы и, главным образом, моей центральной нервной системы. Они находятся в прямой причинной и генетической связи со строением и способом функционирования ранее существовавшей сомы, которая также была связана с сознательной духовной жизнью и поэтому ни в коем случае не могли ни в одном звене возникнуть разрыв психологического сюжета,

скорее каждый из этих живших был для последующего и строительным *планом*, и *мастером*, и *материалом* так, что часть его развилась до копии его самого. Где же в таком случае могло бы находиться то место, куда следовало бы поместить зарождение нового сознания?

Но *особые* свойства и форма тренировки моего мозга, мои индивидуальные познания, т. е. именно то, что я с полным правом называю своей личностью, они-то не предопределены анцестральными событиями! Если

под последними я подразумеваю только *мою* индивидуальную череду предков, то, разумеется, нет. Мы подходим, таким образом, к тому моменту, начиная с которого выделение из общего контекста частного утверждения, приведенного в начале этой главы, становится делом сомнительным ввиду того, что формирование моего высшего духовного «Я» есть по существу прямое следствие анцестральных событий, связанных, однако, не только или не главным образом с моими физическими предками. Для того чтобы последующее не

представилось просто смелой риторикой, следует уяснить себе, что оба фактора, от которых зависит процесс развития индивидуума, а именно: а) особые свойства плана индивидуума, которые несет в себе зародыш и б) особенности состояния действующей на него окружающей среды, утверждаю я, *совершенно одного рода*, поскольку особые свойства зародыша со всеми возможностями дальнейшего развития, которые он в себе несет, развивались под влиянием и в существенной зависимости от прежнего окружения. Подумаем

теперь о том, каким
исключительным способом
связано развитие духовной
личности с теми влияниями со
стороны окружающего мира,
которые являются прямыми
следствиями духовной личности
других, частью еще живущих,
частью уже умерших сородичей.
Поскольку считается, что все мы,
как ученые естественники, можем
и даже должны понимать и эти
«духовные» влияния как результат
прямых изменений сомы (именно
церебральной системы) нашего
индивидуума через сому другого
индивидуума, то не существует

никаких принципиальных различий между *этими* влияниями и теми, которые обусловлены рядом физических предков.

Никакое «Я» не обособлено. За ним нескончаемая цепь физических и, как особый род их, интеллектуальных событий, которой (этой цепи) оно (это «Я») принадлежит в качестве противоборствующего члена и которую оно продолжает. Через мгновенное состояние своей соматической и в особенности церебральной системы, через воспитание и традиции,

почерпнутые в словах, книгах, памятниках, обычаях, формах жизни, через изменившееся окружение..., через все то, что не может быть исчерпывающе обозначено и при помощи тысячи слов с тысячью оттенками, *связано* «Я» не столько с предшествующими событиями, не столько со своим, исключительно *своим* воспитанием, но в гораздо большей степени в самом строгом смысле этого слова с ним самим, своим строго непосредственным продолжением, подобно тому, как я в пятьдесят лет являюсь продолжением себя в сорок.

Весьма знаменательно, что западная философия, за исключением Платона и Шопенгауэра, хотя и приняла почти полностью мысль о том, что индивидуальная смерть вообще не полагает конца ничему существенному в жизни, однако другие мысли, более искренние и более глубоко утешительные восприняла не более как выдумки. Это, в частности, мысль о том, что подобным же образом обстоит дело и с индивидуальным рождением, посредством которого я якобы не был создан вновь, но лишь медленно

пробуждался как после глубокого сна. Тогда мои надежды и стремления, страхи и заботы представляются *мне теми же самыми*, что и у тысяч живших до меня людей, и я могу поверить, что через тысячу лет исполнится то, о чем молил я впервые тысячу лет тому назад. Во мне не может зародиться ни одной мысли, которая не была бы продолжением мысли предка и поэтому в действительности мое «Я» не молодой зародыш, а ранее обусловленное дальнейшее развитие побега на древнем святом дереве жизни.

Я знаю, что большинство моих читателей, вопреки Шопенгауэру и Упанишадам, хотя может быть и оценят сказанное выше, как привлекательную и подходящую метафору, но откажут в согласии *буквальному* *смыслу* предположения, что все сознательное *существенное* едино. Уже тезису об идентичности сознания в ряду предков противопоставляют тот чисто арифметический факт, что два родителя, вообще говоря, производят на свет многих детей и продолжают жить после этого. Также и стирание всех

специальных знаний находят обычно слишком полным, чтобы считать оправданным утверждение о непрерывности. Скажу прямо, что именно логико-арифметическое противоречие в случае ряда предков дает мне известное успокоение, потому что с моей точки зрения утверждение об идентичности в этом случае доказано даже с естественнонаучной точки зрения и, следовательно, возможность приложения арифметики к таким вещам ставится под сомнение. Тем самым это противоречие лишается силы также и в случае

общего утверждения веданты. Что же касается полного стирания памяти (которое для некоторых, правда, совсем немногих, представляется самым уязвимым пунктом в этом физиологическом заменителе бессмертия!), то можно было бы поразмыслить, отвлекаясь от какой-либо метафизической точки зрения, *насколько пригодно* это постоянно повторяющееся возвращение выравнивающего грифеля на пластичную восковую табличку, для того чтобы сформировать *то*.

что, если не *хотят*, как полагает Шопенгауэр,

сформировать, то во всяком случае то, что формируется в действительности.

Глава седьмая. ДАЛЬНЕЙШЕЕ О НЕМНОЖЕСТВЕННОСТИ

Если пресноводного полипа hydra fusca разделить на две части даже совершенно несимметричным образом так, например, что все щупальца окажутся в одной части, то каждая из этих частей вновь превратится в полную hydra, лишь несколько меньших размеров; эти действия могут быть повторены неоднократно с тем же самым

результатом (Vervorn, Allgemeine Physiologic, Jena. bei Fischer, 1915). Этот случай никоим образом не является уникальным среди живых существ на этой ступени развития. О том же явлении у планарий и др. сообщает Р. Земон («Mneme», 2 Aufl, S. 151), особенно интересовавшийся этим по той причине, что он без основания усматривал в таком репродуцировании недостающих частей строгую аналогию с репродуцированием высшей памяти, поскольку, как утверждает Земон, закономерно

осуществляющаяся
рекапитуляция общего процесса
развития высших животных и
растений из семяпочки может быть
поставлена в параллель с
повторением по памяти
выученного наизусть
стихотворения, причем не
метафорически, но в буквальном
смысле слова так, что оба
явления подводятся под общее
понятие «мнемических». Но об
этом понятии и о его обосновании
можно было бы прочитать у
самого Земона (главные
сочинения: «Mneme» и
«Mnemische Empfindungen»), Я же

хотел лишь отметить, что они, по-видимому, не очень одобряются узкими специалистами. Наиболее живой пример тому А. Форель, который, выступая как психиатр и зоолог одновременно, более чем кто-либо компетентен судить о том, насколько оправдана эта параллель.

Причина, по которой я привел пример с делением, заключается в следующем. Если тщательно вдуматься в пример с *hydra fusca*, то следует все-таки допустить наличие *некоторого* *рода* *сознания*, пусть еще

примитивного и неразвитого, и у наших меньших братьев на лестнице живых существ. И это сознание проявляется в каждой из двух частей как *неделимое* продолжение прежде единого. Это не может быть логически доказано, но чувствуется, что любое другое представление бессмысленно. Деление, умножение сознания есть нечто бессмысленное. Нигде в являющемся нет каких-либо рамок, в пределах которых память была бы дана во множественном числе, и только мы сами конструируем эту

множественность исключительно на основании пространственно-временной множественности индивидуумов. Но эта конструкция ложна. Через нес вся философия снова обрекается на безнадежное противоречие между признанием внешнего мира, в чем нельзя теоретически отказать и берклиевскому идеализму, и полной непригодности его для понимания мира действительного. Единственное разрешение этого разлада, поскольку оно вообще нам доступно, следует искать в древней мудрости Упанишад.

Если бы сознание не было таким метафизическим *singulare tantum* [\[12\]](#), то почти невозможно было бы понять, почему множественность не демонстрирует себя уже в рамках одной человеческой сферы сознания, несмотря на то, что представление о нашей соме или даже только о нашей нервной системе как о *единичном индивидууме* в высшей степени проблематично. Наша сома образует государство клеток или государство органов, внутри которого встречаются члены со

сравнительно высокой автономностью, как, например, частицы крови, сперматозоиды или — в несколько ином смысле — спинномозговые ганглии. Один лишь взгляд на мир остальных организмов учит нас, что в отношении степени самостоятельности частей, составляющих государство, наблюдается непрерывная последовательность всех мыслимых промежуточных форм. Мы обнаруживаем здесь полное срастание членов среди высших животных и растений с тем, однако, отличием, что у животных,

вследствие своего рода
разделения труда, *отделение*
большей части тела приводит с
достоверностью к гибели одной
части, а во многих случаях и
другой тоже, в то время как у
растений, напротив, при
подходящих условиях обе части
могут продолжать свое
существование. На другом конце
ряда мы находим государства
животных, состоящие из
несросшихся, пространственно
разделенных индивидуумов, как в
муравьиных термитных, пчелиных
и человеческих государствах.
Между этими конечными пунктами

ряда находится, однако, как уже было сказано, много промежуточных, и было бы совершенно неправильно понимать применение того же слова «государство» ко всем этим случаям только в метафорическом смысле или в смысле аналогии. Ведь и человек или муравей погибают, если они действительно исключаются из биологического государственного сообщества и предоставляются самим себе и именно по той же самой причине, по которой погибает отдельная клетка или отдельный орган высших

животных, если выделить их из связанного организма: погибает потому, что слишком далеко зашло разделение труда, и отдельная часть без контакта с остальными органами не находит необходимых для нее окружающих условий. Если же создать эти окружающие условия, то и отдельный орган может продолжать жить, как это показывают случаи *трансплантации*.

Как на промежуточные случаи можно сослаться на упомянутые выше «делимые» организмы *hydra* и *planaria*, и на многие низшие

организмы, у которых процессы деления — создание колоний являются нормальным способом продолжения рода. Особенно интересный случай приводит Ферворн. Это сифонофоры из отряда кишечнополостных. Эти организмы состоят из множества уже относительно сильно дифференцированных органов, из которых одни развиты для перемещения, другие — для питания, некоторые — для размножения, наконец, для защиты. Но эти органы еще в высокой степени самостоятельные индивидуумы и некоторые из них,

как, например, плавательные колокола, в определенных случаях отделяются от ствола и ведут независимое существование уже как медузы.

Этот сравнительный взгляд на царство организмов учит нас тому, что мы представляем собой соматически: государство клеток с весьма условным единством, границами и неделимостью. Если я попытаюсь, придерживаясь господствующей точки зрения, свести единство моего «Я», совершенно для меня несомненное ввиду моих переживаний, к внешнему и

относительному единообразию соматической индивидуальности, то я окажусь перед непроходимой чащей вопросов, на которых слишком хорошо заметна явная печать ложных проблем. Почему именно эта *промежуточная* ступень попадает в иерархию подчиненных друг другу единств: клетка, орган, человеческое тело, человеческое государство — почему, спрашиваю я, единичное сознание «Я» как раз подобает моему телу, клетке же, напротив, или отдельному органу еще нет, человеческому государству — уже нет? Или, если это не так: как

составляется мое «Я» из отдельных «Я» клеток моего мозга? Составляется ли равным образом из моего сознания и сознания моих близких высшее сознание, воспринимающее само себя точно так же совершенно непосредственно, как единое «Я» государства или всего человечества? Многие светлые головы, упомяну лишь Теодора Фехнера, чувствовали себя загнанными в тупик такого рода проблемами. Это почти неизбежно, если усматривать субстрат «Я» в единстве сомы, и коль скоро осознается относительность и

проблематичность такого
единства. Вопросы такого рода
отпадают, стоит лишь переместить
корень непосредственно
воспринимаемого единообразия,
ведущего к «Я»-гипотезе, в
метафизическое единство,
которое «есть просто единожды
данное» сознанию вообще.
Категории *числа, целого, части*
здесь совершенно неприменимы,
а наиболее адекватное, хотя
несомненно и несколько
мистическое, выражение
положения дел звучит так: «Я»
сознания единичных сочленов
нумерически идентичны .как по

отношению друг к другу, так и к «Я» высшего порядка, которое они в некотором смысле образуют; каждый сочлен имеет право заявить в определенном смысле: 1'etat c'est moi [\[13\]](#).

Внутреннее сопротивление такому пониманию лучше всего преодолевается, если постоянно снова и снова напоминать себе, что оно прямо опирается на непосредственный опыт, в то время как множественность сознания никогда на деле и нигде в опыте не проявляет себя. Вместо этого всегда и всюду проявляется

сознание лишь в единственном числе. Это единственное полностью достоверное знание, до которого можно продвинуться, не прибегая к далеко идущим метафизическим гипотезам. Идеализм Беркли останавливается на нем, и поэтому он последователен и непротиворечив. За его пределы можно выйти только через наблюдение тел, построенных совершенно одинаково с моим, находящихся в таком же отношении взаимодействия с окружающим их миром, друг с другом и с моим телом, как это последнее со своим

окружающим миром и с ними. Основываясь на связанной с этим наблюдением гипотезе, согласно которой с однородными физическими событиями могут быть связаны те же ощущения, которые имеют место и в том случае, когда эти события касаются собственного тела, я говорю себе: «Там, на той стороне ставит скирды такой же, как ты, и он думает и чувствует». И вот дело доходит до того, что мы продолжаем: «И там есть «Я», или «и там есть некий «Я», который тебе равен, один другой». Только этим «один», только этим

неопределенным артиклем,
низводящим «Я» до имени
существительного нарицательного,
и различаются обе точки зрения.
Только через это «один»
становится неприемлемым разрыв
с идеализмом, мир наполняется
привидениями, и мы несемся
прямо в объятия анимизма.

Разумеется, *не является*
непосредственным содержанием
моего сознания то, что мой друг
«А», как он мне сообщает,
воспринимает, ощущает или
думает сию минуту. В столь же
малой степени осознается мною
непосредственно то, что я

воспринимал, ощущал и думал час или год назад. Я нахожу только определенные, более или менее отчетливые следы этого, которые едва ли существенно отличаются от *того*, что сообщения «А» о *своих* восприятиях и т. д. создали во мне. Случается также — при регулярно сменяющихся занятиях двумя различными областями мышления — что в одном интеллекте длинные цепи умозаключений развиваются параллельно, почти не контактируя. Возникновение контакта, приводящего нередко к новым важным научным выводам,

очень похоже тогда на живой обмен мыслями между двумя различными индивидуумами. Наоборот, при длительной совместной работе двух людей их сферы сознания могут в невообразимой степени сплавиться в некоторое эмпирическое единство.

Для доказательства можно было бы предложить следующий весьма грубый очевидный мысленный эксперимент. Я подбираю двадцать таких арифметических примеров, что способному ученику необходимо без малого час, чтобы решить

любой из них. Далее такого-то числа с 10 до 11 часов я собираю в школьном классе двадцать хороших вычислителей и предлагаю каждому из них решить один пример. В 10 ни один еще не знал своей задачи, в 11 все двадцать задач решены. Одно сознание не могло бы достигнуть такого результата, и множественность сознания, судя по числу, доказана.

В противоположность этому следует указать на то, что эти «двадцать актов сознания» ни в коем случае не могут быть арифметически суммированы или

сведены к «двадцатикратному достижению», как, например, работа динамо-машин. Они не могут, в предположении равных возможностей, произвести больше работы, если их объединить, не могут решить более сложную задачу, чем может каждый из них без того, чтобы путем обсуждения, консультаций, исследования осуществилось бы дальнейшее развитие их способностей, которое обнаруживается тогда и в каждом отдельном ученике. И точно так же, с другой стороны, каждый отдельный ученик в состоянии решить все двадцать задач

только, разумеется, в течение более длительного времени.

В столь же малой степени позволительно утверждать, что боль двадцати или тысячи матерей, потерявших в сражениях своих сыновей, в двадцать или тысячу раз сильнее, чем боль одной матери, испытавшей этот удар. Или, что наслаждение двадцати или тысячи юношей, спавших у своих девушек, в двадцать или в тысячу раз сильнее, чем в одном-единственном случае. Тем не менее существуют и такие прецеденты сознания, которые

способны к усилению, так сказать к мультипликации, как, например, боль одной матери, потерявшей *обоих* своих сыновей.

Бросим в заключение взгляд назад, на изложенное выше представление Маха, Авенариуса, Шуппе, для того чтобы увидеть, что это представление настолько непосредственно приближается к ортодоксальной догме Упанишад, насколько это вообще возможно, чтобы не стать буквальным ее повторением. Внешний мир и сознание — одно и то же, поскольку одни и те же простые

элементы составляют и то и другое. В таком случае, однако, мы вряд ли получим иное высказывание, если выразим существенную общность этих элементов следующими словами: существует лишь *один* внешний мир и лишь *одно* сознание.

Глава восьмая.

СОЗНАНИЕ, ОРГАНИЧЕСКОЕ, НЕОРГАНИЧЕСКОЕ, МНЕМА

Какую бы философскую концепцию мы ни приняли, вряд ли можно усомниться в том, что проявление высшей духовной жизни связано с функциями

головного мозга. Мир, который мы конструируем из наших ощущений и восприятий и который мы удобства ради представляем себе обычно так, как будто он наличествует абсолютно независимо от чувственных восприятий, теперь уже являет себя на самом деле не через одно свое наличие, а требует для этого весьма специализированных процессов в очень специальной части этого мира, именно функционирования головного мозга. Это в высшей степени замечательная связь условий, перед лицом которой нельзя не

поставить, хотя бы робко, вопрос: какими такими особенными свойствами наделены процессы головного мозга, что именно они вызывают эти проявления: можно ли, по меньшей мере предположительно, указать, какие материальные процессы обладают такой способностью, а какие нет? Проще, пожалуй, поставить вопрос так: *какие* материальные процессы непосредственно связаны с сознанием?

Мыслителю наших дней, настроенному рационально-натурфилософски, в высшей

степени свойственно очень быстро
разделяться с подобными
вопросами: по собственному
нашему опыту и по аналогии с
высшими животными он
утверждает, что сознание связано
исключительно с известного рода
процессами в организованной
живой материи, а именно с
определенным
функционированием нервов. Как
далеко в ряду животных следует
предполагать род сознания и как
оно на первых своих стадиях
могло бы приобретаться, это,
говорит он, вопрос такого рода,
что попытка составить себе об

этом определенное представление — неразрешимая и излишняя задача на манер тех, которые следует оставить праздным сном. Еще более праздно и фантастично, полагает он, строить догадки о том, не связаны ли с какого-либо родом сознания еще и другие процессы, в частности неорганические, или даже все события вообще; подобные вопросы — чистое фантазирование и каждый может думать об этом все, что ему заблагорассудится, с уверенностью, однако, что

подобные предположения не имеют никакого научного значения.

Такой установке нельзя отказать в правомочии, однако я не думаю, что довольствующиеся этим отдают себе отчет в том, какая *колоссальная* брешь возникает тогда в нашей картине мира, так как иначе они не удовлетворились бы этим со столь *легким сердцем*.

Даже если органическое, живое, по сравнению с неорганическим и обладает, быть может, большей общностью (о чем несколько подробнее будет сказано ниже), то все-таки возникновение нервной

системы и головного мозга является в высшей степени особым событием среди всех органических событий, а именно событием, смысл и значение которого мы довольно хорошо понимаем. Мы можем указать, какова роль, которую играет механизм мозга среди пространственно-временных естественных событий даже при полном игнорировании того факта, что он в весьма своеобразной форме связан с ощущениями. Он несомненно является не чем иным, как возникшей в процессе борьбы за существование — путем

естественного отбора или как-нибудь иначе — совершенно особой формой приспособительного механизма, который является причиной того, что его носитель реагирует на изменчивый мир в каждом случае благоприятным для себя и тем самым благоприятным для сохранения своего рода способом. Это несомненно сложнейший и остроумнейший среди такого рода механизмов и там, где он присутствует, ему принадлежит выдающееся значение и, в полном смысле слова, господствующее положение среди всей сомы. Но он

— нечто особое, не единственное в своем роде, так как существуют значительные группы организмов, обладающие им.

И вот этому мы противопоставляем, что *сознание* есть нечто такое, посредством чего первым делом этот мир являет себя, мы даже могли бы сказать без колебаний, благодаря чему он в первую очередь наличествует, что мир *состоит* из элементов сознания, тот самый мир, *внутри* которого мы только что обнаружили возникновение мозга, как в высшей степени

особого явления, которое наступило, но могло бы и не состояться, и которое во всяком случае есть не менее, чем нечто особого рода. Поэтому мы должны быть готовы поверить в то, что этот особый поворот в развитии высших млекопитающих должен был наступить только затем, чтобы мир сам себя открыл в свете сознания, в то время как он, если бы этот поворот не произошел, уподобился бы спектаклю перед пустым залом, *никому* не данным и, следовательно, остался бы не осуществившимся в собственном

смысле слова! Если такое допущение действительно последняя мудрость, до которой мы можем продвинуться, то оно представляется мне полным банкротством картины мира. Мы должны по меньшей мере согласиться с этим и не вести себя так, будто это нас не касается или в рационалистической мудрости иронизировать над теми, кто ищет пути спасения — это было бы самым разочаровывающим.

При дальнейшем более широком и более ясном исследовании того, вокруг чего все это, собственно

говоря, вертится, можно руководствоваться либо точкой зрения Спинозы, либо точкой зрения Фехнера. Для Спинозы человеческое тело представляет собой «модификацию бесконечной субстанции (Бога), поскольку она может быть выражена атрибутом протяженности»; человеческий дух — *та же самая* модификация, но выраженная атрибутом мышления. Поскольку, однако, согласно Спинозе, любая вещь является такой модификацией Бога и как таковая выражает себя в обоих атрибутах, то в переводе на наш язык это означает, что каждому

материальному процессу отвечает нечто в таком роде, в каком жизненному процессу нашего тела отвечает наше сознание. А остроумный Фехнер в своей фантазии позволил себе одухотворить не только растения, но и Землю вместе со звездами, как мировые тела. Я не согласен с этими фантазиями, но я не хотел бы решать, кто из двух, Фехнер или банкрот современной рационалистики, подошел ближе к глубочайшей истине.

В следующей главе я сделаю еще несколько замечаний, которые, быть может, пригодятся для

достижения некоторого успеха в этом деле. Здесь мне хотелось бы добавить краткое разъяснение отношения органическое — неорганическое, на которое уже указывалось выше.

Сначала чисто фактическая констатация: неорганическое — согласно определению объект физики и химии — представляет собой абстракцию, с которой, если не принято особых мер, мы встречаемся исключительно редко. Если обозреть наше земное окружение, то окажется, что оно состоит почти исключительно из живых и

мертвых тел животных и растений. Это справедливо даже для значительной части земной коры. Можно было бы поэтому попытаться подвергнуть сомнению, насколько оправдано на самом деле широко распространенное представление, будто все, начиная с дома, суть неорганическое, что органическое представляет собой лишь особую модификацию неорганического, и подумать о том, не переворачивает ли оно с ног на голову действительное состояние. «Но ведь мы знаем, что такое организмы, знаем условиях их

жизни и можем заключить отсюда, что на подавляющем большинстве мировых тел положение прямо противоположное». Да, разумеется, мы знаем *наш* органический мир, знаем, что его живая субстанция составлена весьма специальным образом. Однако не более ли естественно объяснять этот факт, исходя из особых и относительно стабильных мировых условий и предположить, что другие окружающие условия создадут иную форму органических явлений?

Следует, разумеется, спросить: что такое органическое именно в

этом предполагаемом обобщенном смысле, когда нельзя просто ответить «белок» или «протоплазма». Отыскивая более общее определение, мы приходим к *обмену веществ*. Итак, можно считать подходящим разграничение, данное Шопенгауэром, который находит, что для неорганического «существенное и неизменное, т. е. то, на чем основывается его идентичность и целостность, суть вещество, *материя*, несущественным же и изменчивым является форма. С органическим дело обстоит прямо

противоположным образом потому, что именно в постоянной смене веществ при неизменности формы и состоит жизнь, т. е. существование как нечто органическое».

Итак теперь только от наблюдателя зависит, что именно желает он рассматривать в некоторой вещи как существенное, а что как несущественное. Само по себе все одинаково существенно. Быть органическим или неорганическим было бы тогда не столько свойством объекта, как скорее

характером нашей точки зрения и свойством того, на что мы обращаем внимание. И это действительно так. Если проследить за атомом, то в нем ничего не меняется, когда его путь пролегает через организм. Мы будем при этом иметь дело только с физическими воздействиями и убеждены, что физики принципиально достаточно, для того чтобы решить все возникающие при этом вопросы. Против этого в первый момент говорит, разумеется, та примечательная странность, что мы должны считать некоторые

явления, как, например, различные изменения состояния среды, небольшого вихря, или течение реки с вековыми изменениями, или ледник, или пламя наиболее грубыми или смутными проявлениями органического. Не обращая внимания на такие возражения против господствующего словоупотребления, мне представляется, что мнение, согласно которому фундаментальное отличие органического от неорганического заключено не в свойствах объекта, а в точке зрения

субъекта, вполне заслуживает обдумывания. Оно устраняет постоянно возникающее сомнение в том, что это «совершенно другое» органическое возникло — мыслимо ли это — «постепенно» из неорганического. В действительности, при полной непрерывности объекта, переход все-таки *не* непрерывен потому, что даже если свойства объекта и принуждают к тому в нарастающей степени, сама *точка зрения*, тем не менее, может меняться только скачком. Я могу сделать предметом рассмотрения *или* неизменную материю,

изменяющую свою форму, *или* неизменную форму при изменении материи, но ни в коем случае не обе одновременно, подобно тому, как я могу переходить от уравнений гидродинамики в форме Эйлера к их лагранжевой форме, причем обе эти формы имеют одинаковое содержание, но изменяются они не постепенно, а переходят друг в друга дискретным образом при замене переменных.

Это знание, разумеется, не может и не будет удерживать нас от попыток нащупать механизм, сообщающий особой органической

субстанции характерное для нее свойство, а, напротив, еще больше будет побуждать нас к этому. Это свойство, которое Зсмон обозначает словом *мнема*.

Оно состоит в том, что определенная реакция, вызываемая один или несколько раз определенным комплексом раздражителей, «натренирована» до такой степени, что в последующих аналогичных случаях уже только *часть*, и часто очень незначительная, первоначального комплекса раздражения дает тот же самый эффект. Механизм этих процессов совершенно неясен. И

дело не только в том, что до сих пор не предложено какой-либо механической модели, которая могла бы проиллюстрировать соответствующий процесс хотя бы в самом общем смысле, хотя бы так, как иллюстрирует больцмановский бицикл процессы электромагнетизма. Между тем для свойства *раздражительности* [\[14\]](#) мы имеем в физическом реле очень точную иллюстрацию, по меньшей мере в приведенном выше смысле. Пока еще никто, по-видимому, не размышлял [\[15\]](#) серьезно над возможностью

подобной модели, а это было бы очень важно для прогресса нашего знания.

Глава девятая. ОБ ОСОЗНАВАНИИ

Вернемся, теперь уже на более надежной основе внутреннего опыта, к вопросу, поставленному в начале предыдущей главы: какие материальные процессы непосредственно связаны с сознанием? Если выше мы пытались доказать на основе общих соображений, что точка зрения, согласно которой эта связь, рассматриваемая как

привилегированная функция
головного мозга, маловероятна, а
затем согласились с тем, что
попытка *распространить* ее на
другие события должна теряться,
к сожалению, в неопределенных
фантастических спекуляциях, то
теперь мы хотим сделать
замечание прямо
противоположного характера,
которое, разумеется, тоже
подходит, для того чтобы потрясти
веру в привилегированную
функцию головного мозга.

Дело в том, что не все процессы
головного мозга носят

сознательный характер. Существуют нервные процессы, которые по целому ряду как своих центростремительных, а затем и центробежных течений, так и с точки зрения их биологического значения — как регуляторов эмоций — в точности сходны с «сознательными» процессами мозга и, тем не менее, *не связаны* с сознанием. К таким процессам относятся, например, рефлекторно-регуляторные процессы в спинномозговых ганглиях и в подчиненной им части нервной системы. Сюда же следует отнести большое число

рефлекторных процессов, идущих через большой мозг и, тем не менее, не затрагивающих сознание.

Мы сталкиваемся здесь с различными представителями очень сходных нервных процессов, протекающих в пределах сомы, из которых одни сопровождаются актами сознания, а другие нет. Причем, и это наиболее ценно для анализа, встречаются и переходные формы всех ступеней. Должно быть, не слишком трудно отыскать посредством наблюдений и

размышлений различающие их характерные условия.

Ключ к решению этой задачи следует искать, по-моему, в хорошо известном положении вещей: протекание любого явления, которому мы с нашим сознанием, в частности нашими действиями, причастны, *постепенно выпадает из сферы сознания*, если оно часто повторяется совершенно одинаковым образом. Возвращение же его в сферу сознания возможно только в том случае, если при некотором новом

повторении процесса чуть-чуть изменилась внешняя причина, запускающая его, или изменились внешние условия, касающиеся этого процесса в его дальнейшем развитии. По этой причине и реакции на этот процесс имеют чуть-чуть иной исход. Однако и в этом случае в сознание проникает не весь процесс целиком, а, во всяком случае вначале, только эта модификация или дифференциал, посредством которого новый исход отличается от прежнего.

К сказанному только что каждый может привести множество

иллюстраций, и поэтому я воздержусь сейчас от них. Если привести одни, то следовало бы привести тысячи, чтобы избежать представления того, что имеется в виду, слишком уж частным образом.

Чтобы понять значение этого постепенного перехода в бессознательное для структуры всей нашей духовной жизни, следует принять во внимание совершенно исключительную роль тренировки через повторение — мнемы. Одиночный опыт биологически совершенно бессодержателен и только

целесообразное функционирование в часто повторяющихся ситуациях имеет биологическую ценность. И наше окружение действительно устроено таким образом, что одинаковые или очень сходные ситуации преподносятся нам снова и снова по большей части периодически и каждый раз снова принуждают организм к одной и той же реакции, необходимой для его утверждения. С нашими наблюдениями мы не можем, конечно, вернуться к начальному состоянию, т. к. каждый организм в качестве организма уже миллион

раз был проведен энграфически
через свое окружение.
Представим себе, что организм
встретился с новой биологической
ситуацией. Он реагировал на нее
определенным образом и устоял,
во всяком случае, не был
разрушен. При повторении
раздражения повторится тот же
самый исход, относительно
которого мы предполагали
сначала, что он по своей природе
относится к сознанию. Потом при
повторении в сознание западает
новый элемент как «нечто уже
бывшее» («notal» — называет это
Авенариус в огромной

номенклатуре своей критики опыта). При частом повторении ход действия «автоматизируется» и, как показывает наш внутренний опыт, становится все в большей степени «неинтересным»; надежность реакции повышается, но сама она в той же мере становится все более бессознательной. Допустим теперь, что во внешней ситуации возникает *дифференциал*. Он, или скорее вызванный им дифференциал реакции, внедряется в сознание, но тоже до тех лишь пор, пока он нов. Постепенно и он тоже

«автоматизируется», опускаясь ниже порога сознания. При этом дифференциал не обязан появляться в однажды возникающей и впредь остающейся неизменной ситуации, но он может состоять и очень часто действительно состоит в том, что ситуация меняется *то в одной, то в другой* манере и постоянно влечет за собой соответствующим образом модифицированный исход реакции. Такие бифуркации также «автоматизируются»; решение относительно того, «какая ситуация возникла в

определенном случае и как на нее реагировать», после достаточно частого повторения достигается совершенно бессознательно. Теперь на дифференциал первой степени может аналогичным образом наложиться и дифференциал второй степени, затем третьей и т. д. до бесконечности. В сознание внедряются лишь самые свежие дифференциалы, в отношении которых живая субстанция упражняется в постижении. Выражаясь *наглядно*, эти дифференциалы подобны *инструктору*, который следит за

обучением живой субстанции и призывается на помощь всякие раз, когда возникают новые проблемы, предоставляя ученика самому себе во всех тех случаях, когда он уверен, что ученик уже достаточно натренирован.

Выражаясь наглядно! Я хотел бы это «наглядно» двадцать раз подчеркнуть и напечатать буквами величиной со страницу. Наша анимистическая традиция будет слишком сильно склонять нас к тому, чтобы подsunуть представление, будто здесь действительно в соответствии с

новой ситуацией призывается «Я»-
сознание, маленький демон,
зажигающий свой свет,
принимающий решение и
действующий затем в
соответствии с ним. Такое
представление было бы
кошмарной
непоследовательностью,
чертовским рецидивом детства.
Мы утверждаем *лишь, что*
новые ситуации и
соответственные следующие за
ними новые реакции
сопровождаются сознанием, а
ранее отрепетированные — нет.

Сказанное, как отмечалось, может быть тысячекратно проиллюстрировано примерами нашей *современной* сферы сознания. Сотне будничных хватательных движений мы должны были учиться часто с большим трудом и в то время они сильно переживались в сознании, ликование сопровождало первые удаchi. Став взрослыми людьми, мы зашнуровываем свои ботинки, включаем электричество, раздеваемся на ночь и т. д., ни в малейшей степени не нарушая ход наших мыслей, в которые мы

погружены в эти минуты. У одного известного ученого, жена которого незадолго до прихода приглашенных на вечер гостей велела ему пойти в спальню, чтобы переменить воротничок, это вызвало в качестве последствия то, что он, сняв воротничок, совершенно машинально разделся, лег в постель и выключил свет. Это кажется вполне вероятным, но потому только, что мы можем себе представить полное погружение в отвлеченные размышления и полностью бессознательные действия. Или: врач, которого мы

в течение многих лет ежедневно посещали, переехал и мы должны теперь сворачивать на определенном месте прежнего пути. Как часто и как долго будем мы ошибаться и как явно «ситуационный дифференциал» будет снимать нас с проторенной дороги.

По-моему, не будет слишком смелым перенести это явление, хорошо знакомое нам по онтогенезу духовной жизни, на филогенез последней. Если это сделать, то тотчас же получим объяснение неосознанных рефлекторных функций ганглий.

Речь идет о регулировке внутренних реакций типа перистальтики кишок или биения сердца, которые уже наверняка очень давно не подвергались дифференцированию, надежно отрететированы и поэтому выпали из сферы сознания. Промежуточное положение занимает дыхание, которое, хотя в общем тоже производится в давно привычной манере и вполне бессознательно, однако в , особых случаях (например, в дымном воздухе) встречается с ситуационными дифференциалами и соответственно реагирует

дифференцировано и подчеркнуто сознательно.

Функции ганглий, следовательно, являются по этим понятиям, так сказать, фиксированными функциями мозга.

В состоянии глубочайшего сна мозг, подобно ганглиям, также не воспринимает. Но сон, очевидно, время отдыха мозга или его определенных частей, которые не могут предаваться покою, пока их деятельность при открытом входе в сознание направлена в известной степени наружу и готова в любой момент вступить в

действие. Заранее совершенно невозможно понять, почему наступающий после выключения сенсорного механизма процесс отдыха не связан для нас с какими-либо феноменами сознания. Очевидно, это происходит потому, что он принадлежит к давно отрететированным процессам и как процесс чисто внутренний не испытывает больше никаких дифференцирований.

Все сказанное до сих пор относилось исключительно к мозговым и нервным процессам. Я думаю, однако, что мы можем, не

столкнувшись с противоречием, уверенно сделать еще один шаг, который, как я знаю, наверное, встретит поначалу величайшее недоверие. Однако только благодаря ему попытка описания условий возникновения сознания приводится к по меньшей мере предварительному и в какой-то степени удовлетворительному результату.

Весь онтогенез не только мозга, но и всей сомы, есть мнемически довольно хорошо заавтоматизированное повторение тысячекратно встречавшегося нам события. Поэтому он не закрывает

путь предположению, согласно которому то, что мы до сих пор считали принадлежностью нервных процессов, есть свойство органических событий вообще: быть связанными с сознанием, пока они *новы*. Этому предположению ничто не стоит поперек дороги, т. е. ему *не* противоречит и тот факт, что онтогенез, как каждый знает, протекает долгое время бессознательно — сперва в утробе матери, а затем еще в течение нескольких лет жизни, которые по большей части проходят во сне. При этом

ребенок совершает привычное развитие при относительно постоянных от случая к случаю внешних условиях.

Осознаются исключительно лишь индивидуальные особенности единичного онтогенеза. Поскольку организм обладает органами, которые перед лицом совершенно особых изменяющихся условий окружающего мира вступают в действие подходящим способом и таким образом испытывают влияние, тренируются и преобразуются (эти

преобразования предназначены для того, чтобы на протяжении поколений они также зафиксировались и превратились бы, как и все предыдущие, в собственность рода), поскольку органическое событие сопровождается сознанием. Таким органом, находящимся в нашем мозгу, и по существу только в нем, обладаем лишь мы, высшие позвоночные. Итак, наше сознание связано с процессами мозга по *той* причине, что наш мозг является *тем* органом, посредством которого мы приспособляемся к условиям

внешнего мира. Мозг — то место нашей сомы, где мы находимся в родовом развитии. Он, образно говоря,— точка роста нашего рода.

Кратко можно сформулировать сделанное предположение следующим образом: сознание связано с обучением органической субстанции; органическое же умение бессознательно. Еще короче, однако несколько туманно, что не исключает недоразумений, можно сказать: *сознание это становящееся, существующее же бессознательно.*

Глава десятая.

О НРАВСТВЕННОМ ЗАКОНЕ

Я признаю открыто, что с изложенными выше гипотезами о сознании, проверку которых в деталях, если это вообще возможно, следовало бы передать хорошо осведомленным специалистам, я не согласился бы с такой легкостью, если бы не заметил, что они получают поддержку благодаря тому, что проливают свет на явления очень далекой от физиологии области, которая, однако, нам по-человечески очень близка. Именно

здесь открываются возможности
для естественнонаучного
понимания *этики*.

Во все времена и у всех народов
самопреодоление составляло
основу добродетели. Это видно
уже из того, что *этика* всегда
выступает в облачении требования
«ты должен!» Иначе и не может
быть потому, что именно *то*
практическое поведение, в каких
бы отдельных случаях оно ни
проявлялось, которое мы
называем высоконравственным, в
положительном смысле
значительным, оцениваем как

мудрое, которому мы по различным причинам выражаем высочайшее уважение, восхищение, одобрение, всегда имеет то общее, что оно находится в определенном противоречии с примитивной волей.

Откуда берет начало это своеобразное, понижывающее всю нашу жизнь противоречие между «я хочу» и «ты должен»? Ведь в высшей степени несурово и неестественно постоянно требовать от каждого индивидуума, чтобы он отрекался от себя, подавлял свои прихоти,

короче говоря, чтобы он был *иным*, чем он *есть* на самом деле. Действительно, именно в этом направлении сегодня, если не в открытом учении, то с позиции, занимаемой единицами против добродетели, направляются тяжелейшие и самые уничтожительные нападки против всякой нравственности, к которым я, кстати говоря, причисляю и основывающиеся в той или иной форме на *утилитаризме*.

«Я таков, каков я есть. Дорогу моей индивидуальности! Свободного развития заложенным

во мне природным стремлениям!
Сдерживание, самоотречение —
бессмыслица, поповский обман.
Бог — природа, а природа
создала меня *таким*, каким
считала нужным, каким я быть
должен, любое другое „должен" —
„чушь"».

Так или почти так звучит с разных
сторон, так или сходным образом
гласит во всяком случае принцип
поведения, которому
действительно следуют в очень
многих случаях. И нельзя не
признать в этом видимость
справедливости. Простую и
очевидную грубость этой

максимы, которая, как кажется, опирается на естественное и бесспорное понимание природы, трудно опровергнуть. Перед нею мы с нашим, согласно нашему же признанию, непостижимым кантовским императивом в значительной степени бессильны.

Но тем не менее приведенная выше естественнонаучная критика нравственности, слава Богу, весьма уязвима. Согласно современному взгляду на *становление* организмов можно, кажется мне, очень хорошо понять, что вся наша жизнь

непременно *должна быть* и есть постоянная борьба с нашим примитивным «Я». О «должна быть» поговорим потом.

То, что мы называем нашей естественной самостью, нашей примитивной волей с ее врожденными стремлениями, есть коррелированный сознанием *телесный* завет наших предков, есть то, чем *стали* мы сегодня филогенетически. Однако *мы* — это значит те, кто постоянно обозначает себя как *мы* — находимся на острие генерации. Мы развиваемся. Каждый день

нашей жизни в нас
осуществляется находящаяся еще
на полном ходу эволюция нашего
рода. В самом деле, жизнь
каждого индивидуума, даже
каждый день его жизни *должен*
представлять пусть и
маловажный, но элемент родового
развития; след пусть и
незначительного удара резцом по
вечно незавершенной картине
нашего вида, поскольку его
суммарная мощная эволюция
составлена из мириад таких малых
ударов резца. Поэтому и должны
мы на каждом шагу изменять,
преодолевать, разрушать форму,

которой только что обладали. Сопротивление примитивной воли представляется мне подобным физическому сопротивлению существующей формы резцу ваятеля. Поскольку мы одновременно и резец и форма, преодолевающей и преодолеваемое — это действительно существующее *самопреодоление*.

Эти размышления останутся, скорее всего, не более чем поэтической игрой словами, привлекательной для одних, отталкивающей своей неопределенностью для других,

если мы не сблизим их с развитыми в предыдущей главе взглядами на связь сознания с органическими событиями. На первый взгляд не очевидно, что это самопреодоление и есть родовой процесс развития, отражающийся в сознании. Можно было бы думать, что самопреодоление и сознание всего лишь движутся рядом, и первое в своей чудовищной медлительности в пределах короткого отрезка жизни индивидуума более второстепенно, во всяком случае не внедряется в сознание вместе

с каким-нибудь жизненным переживанием.

Но именно *это* и есть, вероятно, то самое, что мы обсуждали выше: сознание *как раз* отзывается на еще не полностью «заавтоматизировавшиеся», на еще не полностью наследственно зафиксированные органические события. Осознание в человеческой коме совершается исключительно в мозговых процессах *потому*, что мозг (или его части) и есть тот человеческий орган, *который* находится в состоянии обучения, именно в нем,

так сказать, находится точка приложения эволюции. Осознанность мозговых процессов имеет место *постольку, поскольку* они модифицируемы условиями окружающего мира. Именно эти модификации только и внедряются в сознание, пока оно еще находится в состоянии тренировки, чтобы однажды, значительно позднее, превратиться в натренированное и бессознательное родовое приобретение.

Сознание — феномен эволюционного периода. Этот мир проявляет себя только там и

постольку, где и поскольку он развивается, порождает новые формы. Состояния покоя ускользают от света сознания, проявляются теперь только через взаимодействие с состояниями эволюции.

Из сказанного выше следует, что *сознание* и *разлад* должны быть неразрывно связаны *друг с другом*. Это следствие, звучащее несколько парадоксально для обыденного мышления, может быть легко подтверждено высказываниями мудрецов всех народов и всех времен, т. е.

совпадающими мнениями тех индивидуумов, жизнь которых — в пределах обзриваемого нами крошечного отрезка времени — обозначила наиболее мощные удары резца, формирующего человека, и которые все вместе и даже каждый из них в отдельности несут поэтому львиную долю ответственности за этот разлад, за это сопротивление непреходящей формы преобразованиям.

В качестве типичного примера, в котором особенно отчетливо обнаруживается, что при самосдерживании происходит

преодоление унаследованного характера предков, я напоминаю описанную в шестой главе реакцию культурного человека на обиду. При этом наблюдается совершенно особое состояние аномально сильного осознания, обычно называемое раздражением, сопровождающего происшествие и совершенно явно связанное с *тем*, что наступает внутренний разлад. Счастлив тот, чьи внутренние наклонности не дают излиться состоянию атавистического напряжения — он возбуждается в таком случае значительно меньше. Но остается

намного спокойнее и тот, кто, следуя «завету предков», тотчас и без затруднений повергает противника на землю. Пример типичен также и в том отношении, что он показывает, как определенная «добродетель» превращается в процессе эволюции в «порок», от которого желательно избавиться. Для примитивного человека, который еще не жил в государственном сообществе, постоянная готовность к борьбе за себя, свою жену, своих детей, которые могли рассчитывать только на его защиту, была превосходной

добродетелью, которая благодаря естественному отбору должна была достигнуть высочайшей степени развития. В песнях Гомера еще слышится хвала этой добродетели, а обычай дуэлей сохранял ее атавистическую нравственную ценность до самого последнего времени! Сегодня мы называем эту древнюю добродетель вспыльчивостью, она превратилась в порок, подобно тому, как боги наших предков превратились в демонов.

Если это говорит о том, что вся наша сознательная жизнь

действительно *есть* борьба с нашим прежним «Я», с которым мы постоянно впадаем в разлад в процессе развития, то все еще отсутствует доказательство того, что это как раз и должно быть обоснованием нравственного критерия или этического *требования* «ты должен!». Потому, конечно, что мы не желаем защищать детское мнение, будто идея развития в соответствии с высшей целью является осознанием внутренней причины или мотивом требования добродетели. Это, быть может, подходит для подобной цели лишь

таким образом, каким оказалось подходящим использование веры в персонифицированного бога для аргументации этики. Но это требование добродетели, как подчеркнул еще Кант, *налицо*, оно — *факт*. Этот факт достоин стремления осмыслить его не просто как побудительную причину, варьируемую в широких пределах сообразно с опытными данными и используемую для подкрепления этого требования.

Мне кажется, что путь к отысканию биологического ключа связан со следующим замечанием.

Совершенно подобно тому (это было показано выше на одном специальном примере), как особая черта характера, первоначально служившая сохранению рода, при дальнейшем развитии может проявить себя как вредная, точно так же и *эгоистическая ориентация*, являющаяся благодетельной для сохранения рода одиноко живущего существа, оказывается, напротив, вредной для рода существ, живущих в сообществах друг с другом. Филогенетически рано образовавшие государственные сообщества муравьи и пчелы

совершенно отказались от эгоизма. Значительно более молодой в этом отношении человек только еще намеревается это сделать. *Мы находимся на пути к такому преобразованию.* Оно должно происходить с необходимостью естественного закона, т. к. существо, идущее к образованию государства, погибает, если ему не удастся преодолеть свой эгоизм. В конце концов сохранятся только такие учредители государства, которые совершили это превращение. Отсюда *не* следует, конечно, что мы *должны* это превращение

проделать, так как вовсе не *обязаны* сохраниться как род и отдельным личностям это *может* быть и *будет* действительно в высочайшей степени безразлично. Гораздо более существенное усматриваю я в том факте, что каждому современному человеку с нормальными задатками самоотверженность служит несомненно *теоретическим* мерилom, идеальной путеводной нитью в оценке действий, хотя в своих собственных действиях он мог бы и очень существенно отклониться от этого направления. В этом в высшей степени

знаменательном и находящемся в
прямом контрасте с
действительными поступками
людей факте вижу я знак того, что
мы стоим у начала биологического
преобразования от эгоистической
ориентации к альтруистической.

Такой представляется мне
биологическая роль
нравственной оценки — это
первый шаг на пути превращения
людей в социальных животных.

Но скажу еще раз: я не имел в
виду вскрыть здесь пружину
этических действий, не
намеревался излагать новые

«Основы морали». Это, как известно, сделал еще Шопенгауэр и к тому, что он об этом сказал, вряд ли можно и сейчас добавить что-нибудь существенное.

ЧТО ДЕЙСТВИТЕЛЬНО?

Глава первая.

ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ОТКАЗА ОТ ДУАЛИЗМА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ ИЛИ ДУХА И МАТЕРИИ

Скорее всего, по причинам историческим — язык, школа — обычному мышлению простого современного человека ближе всего дуалистическое понимание

отношения духа и материи (англ. mind and matter). Он не затрудняется представлять себе, что мы по нашему желанию приводим в движение сперва части нашего тела, а затем с их помощью и другие материальные тела; что вещи, приходящие в соприкосновение с нашим телом, создают посредством нервной проводимости осязательные ощущения и что таким же образом колебания воздуха, достигая уха, создают звук, а свет, попадающий в глаз, создает зрительное ощущение, нечто подобное справедливо по отношению к

обонянию, осязанию и теплоощущениям. При тщательном обдумывании мы не должны, однако, с полной готовностью допускать взаимодействие между событиями из двух совершенно различных областей (психической и физической), если считать, что эти области действительно различны. Дело в том, что *одна* (причинное предопределение материальных процессов посредством духа) по необходимости должна мешать развитию материальных процессов по собственным законам, в то время как *другая* (причинное влияние на дух тел или

им подобные влияния, например света), полностью закрыта для нашего понимания. Короче говоря, мы совершенно не понимаем, как материальные процессы должны превращаться в восприятия или мысли, хотя вопреки Дюбуа-Раймону об этом болтают во всех учебниках.

Избежать этих несуразностей можно, только отказавшись от дуализма. Последнее предлагалось уже неоднократно, причем знаменательным образом на материалистической основе. Первая попытка такого рода была совершенно наивной и

принадлежала Демокриту, который представлял себе душу, составленной из атомов, однако особо тонких, гладких, круглых и потому легкоподвижных. Это не осталось без ответного удара, как показывает знаменитый фрагмент Дильса 125, обнаруженный в 1900 г. в рукописях Галена. Эпикур и Лукреций следовали этим же путем, но с очень ценным «усовершенствованием», приписываемым чаще первому. Это так называемые «приступы», призванные, согласно признанию автора, объяснить наличие у людей и животных свободы воли,

для которой в самое последнее время была обнаружена достойная внимания параллель. Малоизвинительной находят также монистическую попытку Геккеля и его школы, бросающую даже тень и на их научные заслуги. Объединение Спинозой духа и материи в *единой* субстанции, которую он называет Богом, с двумя известными нам атрибутами, протяженностью и мышлением, избежало все-таки крупнейшего промаха, когда определенно отклоняется их (духа и материи) взаимодействие, однако при всем глубочайшем

уважении к этому исключительно симпатичному, совершенно искреннему и оригинальному мыслителю, его концепция представляется нам преимущественно формальной. Бертран Рассел в своем «The Analysis of Mind» сделал многообещающее добавление, в котором он составляет душевные состояния и тело из элементов одного рода, различающихся лишь по способам взаимной связи. Конструируемая нами далее модель находится ближе всего к этой идее. Мне представляется, однако, что Рассел слишком уж

поспешно отступил от безусловного, но кажущегося обыденному сознанию совершенно чужеродным, требования фундаментального отречения от понятия реального внешнего мира. Последний вскоре появляется у него снова и лишь для того, по-видимому, чтобы не принимать в качестве чуда широкую сферу перекрытия различных областей персонального опыта.

Но все это не помогает. Если решиться иметь только одну область, то, поскольку психическое присутствует во всяком случае, она должна быть

психической, и предположению о взаимодействии двух областей придается нечто магически-призрачное или, лучше сказать, что через одно лишь такое предположение обе они объединяются в одну-единственную.

После только что упомянутого знаменательного начала (The Analysis of Mind, Lecture V, 4 Aufl, 1933), согласно которому психическое и физическое состоят из одинаковых элементов, только в различных связях, в то время как сами элементы нельзя считать ни физическими, ни психическими,

удивительно видеть (Human Knowledge, its Scope and Limits, Part VI, (ap. VI, p. 480, 1948 [\[16\]](#)) великого мыслителя в 1948 г. снова в рядах тех, кто обычно сообщает нам с тихой усмешкой, что существуют, разумеется, философы, необоснованно *утверждающие*, что они сомневаются в реальном существовании внешнего мира. При этом Рассел добавляет с иронией, напоминаящей Irish Bull [\[17\]](#), хотя, по его мнению, такая точка зрения и не может быть опровергнута, но и не может быть принята всерьез даже теми, кто ее

придерживается. Мне кажется, что эти два высказывания противоречат друг другу, что невозможно *предполагать* справедливость обоих одновременно. При этом речь идет не *только* о солипсизме и лейбницевой монадологии, которые приведены, конечно, в качестве примеров, но говорится это и для того, чтобы, напомнив об этих двух наиболее слабых формах монистического (или квазимонистического) идеализма, поставить вне сомнения действие неотразимой силы убеждения, непревзойденного оратора.

По-моему, желание вывести всю действительность из душевных переживаний имеет гораздо более глубокие основания, чем упрямое стремление отрицать представление о реальном внешнем мире, без которого мы в практической жизни не можем ступить и шагу. Это *представление* само по себе есть мысленное построение и ни в коем случае не должно оспариваться. Просто мы в *первую* очередь подвергаем критике утверждение, согласно которому, помимо этого

представления или наряду с ним, должен существовать объект, представлением которого оно является и который это представление определяет. Потому что это, как мне кажется, совершенно излишнее удвоение, которое грешит против лезвия Оккама. Далее, мы не знаем, что должно означать слово «существовать», поскольку это такое понятие, которое для представления самого себя не может быть использовано, потому что оно, пусть и весьма сложным образом, строится как просто данное. Наконец, отношение

причина-следствие между тем «существующим» нечто и миром-представлением, построенным как просто данное, было бы совершенно новым и нуждалось бы в толковании, которое не имело бы ничего общего с причинной связью внутри представляемого мира; этот последний, сверх того что мы уже знаем со времен Джорджа Беркли и еще яснее Дэвида Юма, не столь непосредственно доступен наблюдению и значительно более проблематичен, чем как, по-видимому, считали следовавшие за Юмом мыслители и сам великий

Иммануил Кант.

Это был *первый* пункт. *Второй*, не менее важный, следующий. Представление, о котором идет речь и отрицать которое мы не предполагаем, включает также и мое собственное тело, несмотря на словечко «внешний», которое обычно включается в его обозначение. Отсюда видно, что не следует представления и мысли одного человека помещать в его голову, так как тем самым допускают, наряду со многим другим, что весь внешний мир сам содержится в своей части, что,

конечно, было бы ни с чем несообразно даже в том случае, если бы такая голова существовала в единственном экземпляре. Обдумаем следующее весьма общее положение вещей, которое я наглядности ради поясню на конкретном примере. Я сижу на скамейке в парке и размышляю. Вдруг передо мной появляется некто, хватает меня за левое бедро выше колена и сжимает с умеренной силой, что не причиняет боли, но достаточно неприятно. Я смотрю не друг ли это, приветствующий меня такой

шуткой, вижу, однако, что это озорной малый с отталкивающей физиономией. Я размышляю одно мгновение — уместна ли пощечина, однако оставляю эту мысль, хватаю малого за воротник и веду его к шуцману, который как раз в эту минуту появляется в конце аллеи.

Большинство из нас придерживаются того мнения, что все это происшествие может быть причинно прослежено в рамках представления о внешнем мире и, если бы последнее было достаточно совершенно, могло бы быть понято на этой основе. Это

значит, что его можно было бы свести к общим установленным закономерностям, без того чтобы принимать во внимание ощущения и мысли, которые я имел в течение этой небольшой сцены. Мы не думаем, что некоторое тело внешнего мира, именно тот озорник, вызывает в моей душе посредством представления о нервной проводимости ощущение сжимания, что затем указанная душа по получении дальнейшей информации из внешнего мира и краткого размышления приказывает своей руке схватить это тело внешнего мира за

шиворот и отвести его к появившемуся в конце аллеи полицейскому. Это представление *не следует* разделять. Разумнее все-таки считать предрассудком такое, так сказать, естественное объяснение в рамках представления о внешнем мире, намеченное в начале этого абзаца.

Но даже тому, кто его не разделяет, следует признать, что оно заслуживает внимания как допустимая эвристическая гипотеза. Многие считают ее простейшей и потому, снова по

принципу бритвы, необходимой, поскольку именно о взаимодействии между духом и телом совершенно ничего *неизвестно* ни при чувственном восприятии, ни при произвольных движениях. Но тогда возникает опасность, что ряд психических переживаний сведется к явлению всего лишь сопутствующему физическим событиям, без которого последние будут происходить точно так же, как и с ним, и они не нуждаются более в психических наблюдателях. Опасность, что существенное для нас превратится в излишнюю и

второстепенную вещь, без которой вполне можно обойтись, так что становится совершенно непонятно, для чего она, собственно говоря, нужна, эта опасность, утверждаю я, сохраняется и в том случае, когда забывают о том, что упомянутая выше причинная связь включена в *представление* о внешнем мире, когда настаивают на том, чтобы переместить ее в «существующий» и покоящийся в самом себе внешний мир, независимый от наших психических переживаний. Мне кажется, что приведенные выше рассуждения

приводят нас к довольно-таки парадоксальному результату: условием того, чтобы мы, не запутавшись в явной бессмыслице, могли представлять себе события, происходящие в теле живущего, чувствующего и мыслящего существа естественным образом, т. е. совершенно так, как они разыгрываются в неодушевленном теле — без направляющего демона, без погрешности против закона энтропии, без энтелехии, без *vis viva* [\[18\]](#) или эквивалентной чепухи — это условие, утверждаю я,

закljučается в том, чтобы мы представляли себе все события происходящими в нашем *представлении мира*, без того чтобы подсовывать под него материальный субстрат как объект, представлением о *котором* он является и который, как покажет дальнейшее исследование, действительно совершенно излишен.

Глава вторая.
МЫ УБЕЖДАЕМСЯ В
ОБЩНОСТИ МИРА ТОЛЬКО
БЛАГОДАРЯ ЯЗЫКОВОМУ
ВЗАИМОПОНИМАНИЮ

Через восприятия моими органами чувств я достигаю знания о внешнем мире. Только через них втекает это знание. Они — строительный материал, из которого оно создается. То же самое, помимо меня, относится и к любому другому. Возникающие таким образом миры, когда мы оглядываем их в различных перспективах, в колоссальной степени одни и те же, так что мы в целом употребляем единственный мир.

Поскольку, однако, мир сознания каждого индивидуума глубоко

личный и никому другому непосредственно недоступен, то это совпадение удивительно. Многим хотелось бы устранить или скрыть это удивление предположением, что совпадение сводится к существованию действительного мира тел, являющегося причиной чувственного восприятия и создающего у каждого примерно одно и то же впечатление.

Но такое предположение совершенно ничего не объясняет, а лишь выражает другими словами сказанное выше и является, напротив, совершенно

бесполезным усложнением понимания. Далеко идущее соответствие двух наблюдаемых миров, назовем их V и V^1 , должно объясняться с этой точки зрения посредством некоторого рода согласования с реальным миром R , т. е. V с R и V^1 с R . Кто так думает, забывают, что R не наблюдается и что никто не воспринимает два мира, один наблюдаемый, а другой «действительный». Никто не в состоянии установить какое-либо сходство этих структур. Может быть R , хотя он ненаблюдаем, является допустимой гипотезой? В

предыдущей главе я пытался показать, как велика, на мой взгляд, была бы цена такой гипотезы. Во всяком случае, если даже и допустить ее, она все равно будет работать вхолостую. Согласно этой гипотезе, два чувственно познанных мира, мой и твой, должны согласовываться потому, что один и тот же чекан формирует их из одного и того же материала одинаковым образом (своеобразное трансфинитное заключение по индукции *sui generis* [\[19\]](#)). С эмпирической точки зрения, однако, этот ключевой вопрос следует формулировать

совершенно иначе: как у нас обоих возникает знание об этом согласовании? При такой постановке вопроса гипотеза о реальном внешнем мире оказывается совершенно бесполезной. Но это знание уже есть, оно действительно существует, оно так же действительно, как и личные миры. Как оно возникает, хотели бы мы знать. Это и есть истинная проблема: как мы узнаем о приблизительной согласованности этих двух личных миров, несмотря на то, что они все-таки, как было признано, являются личными и

вечно личными останутся? Прямое сравнение ничего не дает потому, что оно невозможно. Совершенно необходимо, чтобы чудовищность этого положения дел сначала повергла бы нас в страх и ужас, если бы мы оказались вынужденными снизить к обсуждавшимся выше несовершенным попыткам объяснить его в какой-то степени.

Иной, возможно, скажет в раздражении: глупости, разве не существует строгой зависимости, вплоть до многих подробностей, касающихся в известной степени внешнего мира, между тем, что

случается в одной и тем, что в другой сферах сознания? Гм, гм, кто же должен констатировать эту зависимость?

То, посредством чего она констатируется, суть язык, включая мимику, жестикуляцию, осязание других тел, указывание пальцем и тому подобное, хотя это и не нарушает абсолютную изоляцию сфер сознания. Это выдающееся значение языка, всеобщего языка, уже было разъяснено Людвигом Витгенштейном. Далее, быть может, ожидают услышать затасканный анекдот о заключении

по аналогии с некоторой другой личностью, но эта история не более, чем полуправда, так как младенец, для которого улыбка матери — все, не выводит никаких заключений по аналогии, когда мать пошлепывает его в знак дружеского понимания. Справедливо, конечно, что лишь ничтожная часть того, что один из нас называет своей картиной мира, восходит к нашему собственному чувственному опыту. Несравненно большая часть восходит к чужому опыту и к сообщениям, причем часто львиная его доля падает не на

сообщения живых людей, а на законсервированные в рукописях и книгах языковые сообщения.

Если и не единственная, то наверняка труднейшая задача теории познания заключается в том, чтобы понять на основе первых принципов (начал), что взаимное понимание может культивироваться этим путем вообще без *того*, чтобы хотя бы в ничтожной степени (поскольку это невозможно) были нарушены часто упоминавшиеся выше личный характер сфер сознания и их разделённость. Если бы мы когда-нибудь и поняли это, то

желательно было бы все-таки составить себе некоторую картину возникновения действительного языка и его дальнейшего развития до аттического совершенства, на частности картины можно было бы на первых порах не обращать внимания. Большую и важную роль в установлении первоначального взаимопонимания могла бы играть интроекция воли в чужую личность, поскольку язык начинается, конечно, в семье, и не с сообщений, а с более или менее сильного выражения желаний —

интроекция, просьба, приказ, предостережение, угроза и т. д.

Я хотел бы более детально остановиться на причинах, по которым мне представляется неправильным говорить, что мы открываем чужую личность или пусть всего лишь догадываемся о ее существовании исключительно по аналогии, т. е. по сходству образа и обстоятельств. Ребенок видит личностей не только в своей матери и в других людях своего окружения, но и в животных, которые связаны с ним обоюдной дружбой и даже в самих предметах своего окружения — он

бьет край стола, причинивший ему боль! При этом вряд ли играет роль сходство в образе и обстоятельствах. Вянувший в вазе цветок причиняет ему боль, правда, и нам тоже. Поэтому, быть может, скорее справедливо противоположное представление: человеку свойственно все свое окружение рассматривать как живое, обладающее волей и сознательно чувствующее. Лишь постепенно — как учит нас история и предыстория — отделяет он не по-настоящему чувствующее, не по-настоящему живое и заходит в этом

направлении немного дальше, чем следует, особенно если он, подобно Декарту, склонен переоценивать свои умственные способности. Не только дикарь одушевляет грозу, как свой фетиш. Образованному греку тоже мерещатся сказочные существа в природе:

«Здесь, на высях, жили ореады,
Этот лес был сенью для дриад,
Там из урны молодой наяды
Бил серебристый водопад».

Гром и молния, в их каждый раз по-новому воспринимаемом величии, были для них

волеизъявлением Зевса. Старейшая и в некотором смысле наиболее трезвая древнегреческая ионийская школа получила название гилозоистов, потому что вся *материя* считалась ими *живой*, что, разумеется, значительно слабее, нежели считать ее одухотворенной.

Каким же образом следовало бы безошибочно отличать по-настоящему чувствующее живое от неживого? Если бы мы знали разумный ответ на этот вопрос, то мы имели бы ключ к решению

ранее поставленной проблемы: как, вопреки твердо удерживаемому разделению сфер сознания или личному их характеру, герметической изоляции их относительно друг друга, могло случиться, что между ними, тем не менее, возникает согласование, которое впоследствии достигает удивительного совершенства и законченности, встречающееся у умственно развитых людей. На первый взгляд это кажется столь же невозможным, как расшифровка египетских надписей до находки розетского камня.

Говорят: живое то, что способно самостоятельно двигаться. Это определение не просто бесполезно для нас, но именно оно соблазнило Платона и Аристотеля считать звезды божествами, и Анаксагор, не разделявший это мнение, мог бы жестоко поплатиться, если бы его друг Перикл не извлек его из заточения и не помог бы ему вовремя эмигрировать. Известно же, что в прославленной свободной республике Афины все люди, вплоть до рабов, выполнявших необходимые для государства работы, были равны,

и, тем не менее, этот образец республики был для людей глубокомысленных и говоривших то, что они думают, не столь уж безопасен. Правда, Платон к таковым не относился, Аристотель же умер в ссылке на острове. Но это между прочим.

По-моему, дело обстоит следующим образом: сначала человек познает собственное тело как единственного представителя внешнего мира. Над движениями этого тела он господствует или, если угодно, наступление которых он предвидит, поскольку он заранее их желает, и которые

протекают примерно так, как желает он. Живым и чувствующим представляется ему и другое тело, когда оно шлепает его своим произвольно движущимся корпусом, а именно рукой, регулярно делает непредсказуемые движения, т. е. не только те, которые известны по другим случаям и привычны по его собственному в них участию. Например, отодвигание в сторону, снятие со стола, подбрасывание в воздух и т. д. Необходимо, однако, тотчас же добавить, что испытание «на живое» производится не только по

пошлѣпыванию, но и некоторыми иными способами. Вот наиболее употребительные: двигают рукой или удерживаемым ею предметом перед глазами исследуемого объекта (если можно предположить, что он имеет глаза), зовут его криком или свистом. При этом в каждом случае реакция на живое может быть шепотом, изменением цвета или положения корпуса и т. д.

Все сказанное только что может показаться настолько простым и даже тривиальным, что мне представляется важным осознать следующее: именно отсюда и

проистекает понимаемое в самом широком смысле языковое взаимопонимание с другим «Я» вопреки фундаментальному принципу непреодолимости *границ* собственного сознания. Это происходит следующим образом. Ради упрощения мы будем пока что иметь в виду важнейший для нас случай, когда другое тело является туловищем, свойства которого очень сходны с нашими собственными, т. е. прежде всего двух людей. В подобных случаях можно констатировать повторяющуюся синхронность одного или нескольких движений

(или нечто подобное, например, крики, свист) собственного тела с определенными движениями или чем-то подобным чужого тела, а может быть, еще и с каким-нибудь третьим событием. При этом играет существенную роль так называемый инстинкт подражания, который мы постоянно наблюдаем у обезьян, маленьких детей и, пожалуй, у взрослых людей тоже: «поступай так, как поступают другие». Тривиальнейший пример — ежегодно меняющаяся мода одежды или военной окраски у индейских племен, в более же длительные периоды — изменение

разговорной манеры, что может очень существенно влиять на вековые изменения языка. Эту склонность к подражанию здесь нет нужды обосновывать. Она легко приводит к тому, что два или две группы синхронных движений — одно собственного туловища, второе чужого — становятся очень похожими друг на друга после возбуждения внимания одного из них прикосновением или возбуждения внимания обоих третьим предметом (собакой), когда они оба одновременно указывают на него пальцем и кричат «во-во».

В первую очередь несколько относящихся сюда замечаний. Осознавание синхронности имеет фундаментальное значение при ориентировании собственного тела и его положения относительно окружения; через синхронность с увиденным и осязаемым, в крайнем случае с услышанным, создается единое пространственное представление, в которое погружаются части моего собственного тела и составные части окружения. Излишне входить в частности, но я хотел бы только извиниться за то, что сохраняю термин

«окружение», хотя после причисления к нему собственного тела уже не остается ничего, такого, что «окружается» (даже «окружающий мир» было бы не намного лучше). Во-вторых, слова вроде «во-во» и многие другие слова детского языка, затем слова примитивного языка типа бери-бери, там-там, це-це и т. д., может быть даже редупликация индоевропейских глаголов, затем удовольствие от аллитерации, ассонанса и рифмы не оставляют, кажется мне, сомнений в наличии склонности к повторению звуков и к произнесению их для себя

именно с этой целью. В-третьих, по-видимому, успешный метод Берлица обучения языкам подходит, как я слышал, очень близко к бегло намеченной выше схеме и исключает необходимость для учителя и учеников опираться на совместное знание какого-нибудь другого языка. В-четвертых, ребенок выучивает свой первый в жизни язык согласно именно методу Берлица чаще всего от матери, старших братьев и сестер.

Как из этой изначальной склонности к подражанию постепенно в течение многих

поколений возникает все более тонко нюансированное взаимопонимание, вряд ли можно проследить по непосредственной истории языка потому, что последняя, естественно, может возникнуть лишь по происшествии очень длительного времени, отделяющего ту эпоху, когда мы могли бы получить разъяснение о первых началах его возникновения. Аналогичным образом обстоит дело и с историей человеческой культуры вообще. Но подобно тому, как мы узнаем, например, в жителях Тасмании представителей давно

уже прошедшего каменного века, так и языки, сильно различающиеся по степени развития, способны разъяснить этнографам очень многое.

В тех немногих языках, о которых я вообще кое-что, хотя бы понаслышке, знаю, больше всего меня поражает, что такие почтенные *древние* языки, как санскрит, греческий, арабский и еврейский, имеют далеко не самую простую, а, напротив, наиболее сложную «грамматику». В то же время безусловно наиболее развитый английский

обладает настолько ужасающе малым количеством собственно правил, что, с одной стороны, любой необразованный иностранец легко его понимает и выучивается говорить на ломаном, в то время как, с другой стороны, только великие умы собственной нации, как сэр Чарльз Шеррингтон, Бертран Рассел, Гильберт Муррей и др. могут изъясняться на нем ясно и понятно к великой радости читателей и слушателей.

К тому же наилучший способ ознакомления с процессом зарождения языка, а именно по наблюдению за тем, как ребенок

выучивает свой первый в жизни язык от матери, братьев и сестер, подобен тому как наблюдение за развитием эмбриона из оплодотворенного яйца дает нам определенное, хотя ни в коем случае не точное представление о филогенетической эволюции рода. Школу Берлица для взрослых можно было бы рассматривать в качестве эксперимента в этой области подобно тому, как выведение новых пород собак, голубей, лошадей или новых сортов тюльпанов постоянно приводилось самим Дарвином в качестве наглядных примеров его

принципа племенного отбора. Ученик школы Берлица, однако, уже не чистый лист бумаги. Он знает, что живет в одном мире с соучениками и учителем, да и с остальными людьми, он даже выучил, наверное, не менее *одного* языка или, может быть, чувствует, по меньшей мере, что именно имеет здесь существенное значение. К тому же язык, который он должен выучить, имеет в большинстве случаев, по крайней мере в основном, ту же самую грамматику, если даже речь идет о венгерском и арабском или арабском и шведском. Бертран

Рассел однажды указал, как мне кажется, с полным правом на опасность философских предрассудков, возникающих в связи с тем, что для всех сформировавшихся языков характерна общая конструкция предложений, расчленение на подлежащее и сказуемое, прямые и не прямые дополнения и т. д. Не только тяжело умирающая вера в субстанцию и акциденцию имеет здесь свои корни, то же происхождение имеет деление на субъект и объект при наблюдении природных явлений, окутавшееся в последнее десятилетие ореолом

таинственности или, в еще большей степени, их загадочная, выдающаяся за якобы новооткрытую, неразделимость, далее, проснувшаяся к новой жизни тождественность неразличимого, которая в действительности должна охватывать гораздо более глубоко лежащий принцип Паули, впрочем, и его следует рассматривать в качестве приближения к относительно более общему предложению, выдвинутому Дираком.

Если бы я вздумал предаваться здесь дилетантским фантазиям о

начале языкового развития, т. е. о постепенном совершенствовании взаимопонимания, то это, скорее всего, не послужило бы никакой разумной цели. Тем не менее я не могу обойти молчанием одно предположение, с которым познакомился по очень краткому сообщению и которое произвело на меня очень сильное впечатление. К сожалению, я не могу указать ни автора, ни издание, так как мое чтение во время многомесячной болезни было беспорядочным и я по большей части не делал никаких заметок о прочитанном. Но это

несомненно английское издание, может Science News или The Listener. Мысль заключалась в том, что древнейшие языковые штампы восходят к невольному стремлению подражать положениями языка, челюстей и т. д. внешним событиям из окружения и при установленных или движущихся таким образом языковых органах издавать звуки. Это сильное обобщение того, что филологи уже давно и в полном согласии обозначают термином «звукоподражательное слово» (немецкие sausen, zischen, heulen [\[20\]](#), еврейские beelzeboul—бог

мух, итальянское zanzara—комар). Обобщение заключается в том, что попытка подражания не ограничивается лишь шорохами, но распространяется и на другие характеристики события: поднимание, вторжение, установка чего-либо поперек, устранение помехи, неожиданность или плавная медлительность. При этом можно легко обмануться. Во многих случаях кажется, например, что даже живые слова, из которых почти все имеют за собой длительное историческое развитие, подходят под это понятие: пары слов fest и loose

[21], starr и weich [22], звучание которых при перетасовке менее соответствовало бы их смыслу; то же самое относится к английским, почти интернациональным словам stop и go, причем в первом гласная произносится кратко, во втором же (по правилам дорожного движения — зеленый цвет) — это несколько растянутый дифтонг.

Как бы то ни было, мне во всяком случае кажется, что стремление к уподоблению собственных звуков звукам, услышанным от других или связанных с другими

одновременно наблюдаемыми событиями, образует основу взаимного понимания и понимания того, что все мы живем в одном и том же мире. Мы видим себя в других подобно тому, как видим себя в зеркале при некотором, однако, существенном обобщении, так как обычное отражение, хотя и выполняет те же самые движения, что и оригинал, но оно не модулирует голосовых оттенков, до него нельзя дотронуться. Кроме того, это обобщенное отражение на ощупь теплое, как и собственное тело. Вот пример: заяц выпрыгивает из, куста и

бросается бежать; некто и я, мы оба, поднимаем указующе руку в направлении движущегося видения и, вероятно, привыкли уже издавать при этом один и тот же звук «ву», причем я совершенно уверен, что это «ву» существует не только для меня, но и для другого; на медведя, гориллу мы обращаем свое и других внимание посредством иных слогов. То, что при этом память — это «около» и «на» собственной личности — играет решающую роль, совершенно понятно, но сейчас не следует анализировать это более

детально. Тем, что я свожу возникновение чувства общности преимущественно к языку, я вовсе не хочу создавать впечатление, что воробьи на «воробьином дереве» или улетающие в дальние края перелетные птицы, пчелы, домашняя птица на крестьянском дворе... еще не усвоили, что они живут в одном и том же мире. Напротив, в этом отношении они далеко опередили некоторых оригиналов нашего вида и давно уже прошли те времена, когда человек, желавший, чтобы его восприняли серьезно, мог бы присоединиться к высокомерному

утверждению: только мы, люди, владеем языком.

Вначале мы на мгновение усомнились в возможности установления далеко распространяющегося сходства, почти тождества определенной части нашей жизни (так называемого внешнего). Эти сомнения возникли ввиду полного разделения сфер сознания различных индивидуумов, взаимного исключения этих сфер. Поскольку же именно язык делает нас обладателями такого средства взаимопонимания, мы склонились, напротив, к слишком высокой

оценке точности этого понимания и забыли о его непреодолимых границах. Вот несколько примеров. На первой странице очень ценимой мною грамматики нововерхненемецкого языка я прочитал вчера в параграфе первом, где речь идет о *понятии и сущности языка*, следующее предложение: слова состоят из ...артикулированных звуков, посредством которых названное представление обозначается говорящим и воспринимается слушающим. Я не мог удержаться от того, чтобы не пометить на полях: *не всегда*. При этом я

думал, впрочем, не только о
несколько суженной
формулировке, не охватывающей
слова «потому что», «хотя»,
«вопреки», «без» и т. д. На
следующей странице во втором
параграфе, посвященном
возникновению языка, я написал
на полях *те же самые* слова,
когда читал лаконичное
сообщение: мышление является,
таким образом, основой и
предварительным условием языка
(Friedrich Blatz. Karlsruhe, 1895).
Больцман в начале статьи,
предмет которой имеет близкое
родство с нашим, рассказывает,

как однажды он в сопровождении брата потребовал в школьной библиотеке философскую книгу (он вспоминает, что это был Дэвид Юм) и был крайне разочарован, узнав, что она имеется только на английском, которого он не знал. В то время между братьями возникали споры, в которых идеал Людвига, что каждое понятие при его введении должно и может быть точно определено, объявлялся его братом невыполнимым. Этот идеал, впрочем, несмотря на описанное ниже фиаско, был всегда в центре внимания великого физика, и он

старался следовать ему настолько близко, насколько это было вообще возможно. В тот момент, однако, разочарование Людвиг вызвало со стороны его находчивого брата глубокомысленную насмешку:

«Если в этом труде говорится о том, что ты от него ожидаешь, то язык не имеет значения, так как тогда там каждое слово уже точно определено еще до его употребления». Впрочем, Больцман или ошибся в авторе (Юм), или был кем-то введен в заблуждение, потому что ни среди глубочайших мыслителей, к

которым этот англичанин несомненно принадлежал, ни вообще среди тех более старых, которых сегодня еще охотно читают, мне не встретилось, пожалуй, никого, кто так легко и необременительно попусту резонерствует — я чуть было не сказал: попусту болтает — *и именно поэтому его хорошо понимают*, как этот Дэвид Юм. Он по-детски верил в то, что слова сами себя разъяснят и без обременительных и трудно воспринимаемых определений в случаях даже более хитроумных, чем повседневные, если только

связать их надлежащим образом. Иначе говоря, он считал, что от синтаксиса зависит больше, чем от словарного запаса, или по Гете:

И если то, что говорится, дельно,
—

Играть словами разве не
бесцельно?

Когда есть ум и толк в словах у
нас,

Речь хороша и без прикрас.

Мой друг, профессор Джон Синдж,
математик, превосходный
собеседник и шутник, в книжечке,
предназначенной для широкого
круга читателей (Science:

Sence and Nonsense, London, Jonatan Cape, 1951) в первой главе, озаглавленной им Vicious Circles [\[23\]](#), обратил так называемый *circulus vitiosis* [\[24\]](#) в легкую насмешку над *однойязычной* лексикой, например Concise Oxford Dictionary, большую пользу которой для изучающих язык он, конечно, не имел намерения ставить тем самым под сомнение. В этом словаре находят какое-нибудь слово. Оно разъясняется тремя или пятью словами того же языка. Каждое из последних снова

находят в том же самом словаре и так далее. Поскольку словарь содержит конечное число слов, то рано или поздно одно из слов повторится. Практически это случается чаще всего после небольшого числа ходов. Тем самым уже первое объяснение слова оказывается логически ошибочным, т. е. каждая строчка очень ценного в целом тома порочна с точки зрения логики. Употребление другого языка или, даже страшно сказать, иллюстраций, запрещено правилами игры. Другой шутник продолжил эту игру по словарю

испанской академии и превратил в шутку ее тихую серьезность, когда при объяснении слова perro (собака) для отличия от другого очень распространенного животного (кошка) сослался на привычку взрослых самцов, которая в австрийском обиходном словаре обозначается «Нахелheben [\[25\]](#)». Шутка преподносится с бородатой серьезностью: «...patas posteriores, una de las cuales suele alzar el macho para orinar" [\[26\]](#)».

Глава третья.

О НЕСОВЕРШЕНСТВЕ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

Описанный выше может быть слишком широко и с излишним количеством примеров способ, посредством которого приходят к взаимному пониманию и к пониманию того, «что все мы живем в одном мире», должны будут признать и те, кто по упрямой привычке желают говорить об этом общем мире как о «действительном». Я не буду, во всяком случае пока, спорить с теми, кто признается мне в этом. Действительность, существование и т. д.— пустые слова. Для меня

важно лишь следующее: именно тем, кому представляется необходимым сводить далеко идущую общность части наших переживаний, которую мы называем внешней, к тому, что один и тот же чекан на однородных «пластических поверхностях», скорее всего, будет создавать примерно одинаковые структуры, не следует думать, будто и это тоже объясняет или гарантирует то, что мы обнаруживаем эту общность. Если принять реальный внешний мир за действующую причину наших чувственных восприятий и

считать затем и его также подверженным влиянию наших волевых действий, чего я делать не рекомендую, то возникает опасность, что согласно этому как будто бы очевидному объяснению общности следует считать само собой разумеющимися и совершенными также и наши знания об этом, и нет более нужды задумываться ни об их происхождении, ни о степени совершенства. А это уже не словесный спор, а просто ложный вывод.

Не раз говорилось уже, что наука о природе никогда не достигает

своей цели, так как ни о какой теории нельзя спросить, верна ли она, *но* только в каком направлении будет она развиваться, что в погоне за уносящимся идеалом — не в достижении его счастье творческой работы (Лессинг). Но и в так называемых точных науках господствует по большей части мысль, что и здесь законченное воссоздание природы в мысленных образах никогда не достигается. То, что мы узнаем здесь и утверждаем, есть нечто большее: даже одно лишь совершенно надежное и

недвусмысленное
взаимопонимание между людьми
невозможно; это цель, к которой
мы все ближе и ближе подходим,
однако никогда не сможем её
достигнуть. *Уже по одной этой
причине точное знание в полном
смысле слова невозможно.* Очень
подходящий, только может быть,
слишком слабый пример тому, что
мы здесь имеем в виду, можно
найти в существовании границ,
поставленных точности перевода
прозы или простых рифмованных
стихов. В таких важных случаях,
как шекспировские драмы или
библия, поколения трудились над

переводами и ни одно не было полностью удовлетворено достигнутым до него. Но это, разумеется, связано частично с постоянным и сравнительно быстрым изменением собственного языка, на который делается перевод. Так, например, английские слова bath и bathe означали, когда я был ребенком, ванну и купаться, сегодня же каждое из них обозначает оба понятия, но первое относится к купанью в ванной, а второе — к купанью в бассейне или реке. Немецкий, на котором говорили и писали тысячу лет, именно

немецкий, а не готический, теперь невозможно понять без словаря или переложения на новый верхненемецкий. Я сказал выше: подходящий только может быть слишком слабый пример. Почему слишком слабый? Потому что, как уже отмечалось однажды, большинство языков, которыми мы интересуемся, имеют все же не очень сходную структуру. Но вот однажды получил я два различных немецких перевода «Дао-де-Цзинь» и, как мне вспоминается, только изредка, по отдельным листам, можно было понять, что это перевод одной и

той же китайской книжечки. Уменьшительное в данном случае не означает умаления. Краткость знаменитого текста одному остряку дала повод для мнимого изумления: Лао-цзы, по его мнению, написал ее в ожидании таможенного досмотра.

Почти непреодолимый барьер для взаимного понимания даже на высшей ступени развития существует для различных качеств чувственного восприятия. Это ни в коем случае не самый важный пункт, кроме того, он обсуждался уже достаточно часто, и поэтому не стоит долго

останавливаться на нем. Часто спрашивают, например: достоверно ли, что ты видишь зелень этой травы точно так же, как и я? Этот вопрос не имеет ответа, можно лишь спросить, имеет ли он смысл. Дихроматы (встречаются реже, чем слепые по цвету или перепутывающие красное и зеленое) видят солнечный спектр как цветную ленту точно такого же разнообразия, какое нормальный трихромат может создать для себя, когда он смешивает во всевозможных отношениях посредством наложения [\[27\]](#), но

не на палитре, два дополнительных цвета, скажем, «А» и «Б», от чистого насыщенного «А» через нейтральный серый до чистого насыщенного «Б». Только что сказанное можно установить объективно. Как, однако, для дихромата будут выглядеть в спектре крайний для них еще видимый красный и крайний для них еще видимый фиолетовый в *сравнении с восприятием цветов нормальными трихроматами* естественно совершенно невозможно точно установить. Теоретическое предположение,

если таковое можно не считать смешным для чего-то такого, что не может быть принципиально установлено, заключалось в том, что дихромат на длинноволновом (красном) конце видит насыщенный желтый, насыщенность которого убывает вплоть до нейтрального пункта (серый), а начиная оттуда наблюдается синий с постепенно усиливающимся насыщением. Один молодой человек, который был дихроматом лишь на один глаз, на другой же нормальным трихроматом, что может быть объективно установлено,

подтвердил это предположение. Само это подтверждение покоится исключительно на доверии к его сообщению. (NB: если я дважды употребил выражение *объективно установить*, то и эти установления основываются, конечно, на высказываниях испытуемых лиц о кажущихся одинаковыми световых смещениях, но в таких случаях можно взять испытуемых лиц под, так сказать, перекрестный допрос, что и делают в каждом отдельном случае, чтобы достигнуть более точных результатов; при этом были обнаружены умышленные

ошибки и ошибки, допущенные по небрежности, что и оправдывает обозначение «объективно»).

Поскольку я сам весьма немзыкален, мне следовало бы умолчать о том, как обстоит в этом отношении дело с музыкальными тонами и шумами. Я думаю, однако, что здесь имеет место довольно полная аналогия. Мы способны при полном согласии диагностировать такие шумы, как лошадиное ржание, падающий дождь, удар по жести или воробьиное чириканье; мы отличаем соло на пианино от соло на виолончели; известно, что у

музыкальных людей, слушающих определенную симфонию, возникают сходные душевные переживания, по поводу которых они могут обмениваться мнениями и прийти, по крайней мере до известной степени, к согласию; лица, обладающие абсолютным слухом, одинаково охарактеризуют определенный тон. Все это, однако, еще не отличает область слухового восприятия от восприятия цветов, вернее сказать, отличает не в том пункте, который интересует нас. Два существенных различия между слухом и зрением, как

известно, следующие: человеку, особенно натренированному, удастся весьма детальный анализ отдельного, не обязательного гармонического звука по наличию и громкости обертонов и *не имеет места уравнивание звуков*, т. е. не удастся один и тот же звук составить из различных смесей чистых тонов. Один и тот же цвет, напротив, может быть, вообще говоря, неразличимо воспроизведен чрезвычайно большим количеством различных смесей чистых спектральных цветов, и это так называемое «*уравнение цветов*» играет

важную роль при исследовании цветового зрения. Более того, в длинноволновом конце спектра, от красного до зеленого, даже чистые спектральные цвета могут быть заменены смесями двусторонних соседей (например, желтый — через смесь красного и зеленого), без какого-либо различия для глаза. Это одно из двух значительных различий обеих областей чувств. Второе различие: в качестве, так сказать, компенсации за сравнительно незначительное разнообразие качеств восприятия наш глаз очень отчетливо различает

направления на различные источники света. В результате этого возникает резко оконтуренное двумерное зрительное поле, которое затем главным образом посредством зрения двумя глазами и в комбинации с осязанием, расширяется до действительного трехмерного зрительного пространства. В области же звуков «направленный слух» хотя и не отсутствует полностью, однако он рудиментарен по сравнению с «направленным зрением» и возможен, как кажется, преимущественно в

результате совместного действия
обоих ушей. Хотя сейчас это
очень мало нас касается, я не
могу отказать себе в желании
обратить внимание на совершенно
иной род зрения у насекомых,
который Карл фон Фриш открыл
нам в гениальных и неустанных
опытах, проводившихся в течение
последних сорока лет
преимущественно на пчелах. То,
что направленное зрение у
насекомых осуществляется
совершенно иначе, чем у нас, а
именно: посредством так
называемых фасеточных глаз,
известно давно. Пчелы —

трихроматы, как и мы, но *их* область зрения настолько далеко простирается в ультрафиолетовую область, что они в *нашей* части спектра могут быть приняты за дихроматов, каковыми мы, собственно говоря, и являемся в длинноволновом диапазоне, т. е. от красного до зеленого. Чистое желтое играет при этом роль «нейтральной точки». Далее фон Фриш установил, что для пчел важным биологическим средством ориентировки является частичная *поляризация* света, излучаемого небом, различная для различных частей неба и закономерно, но

весьма сложным образом, меняющаяся в течение дня. Мы этого совершенно не замечаем, в то время как пчелы воспринимают эти изменения своими фасеточными глазами. Еще более удивительным показалось мне, что глаза пчелы и мухи могут в течение одной секунды воспринять раздельно около двухсот отдельных впечатлений против не более чем двадцати у нас. «Неудивительно,— отмечает Фриш,— что в большинстве случаев муха избегает наших попыток ее поймать, если она способна следить за движениями

приближающейся руки через такую временную лупу».

Теперь о другом. Несмотря на то что такой вопрос может показаться, бессмысленным. Большинство людей не особенно возмущаются, когда их спрашивают, могут ли они связать какие-нибудь цвета с пятью простыми гласными, но ассоциации различны. Для меня «а» — ненасыщенное среднесветовое коричневое (детьми мы называли это драп), «е» белое, «і» — интенсивно светящееся синее, «о» — черное, «и» — шоколадно-коричневое. По-

моему, эта связь устойчива во времени. Значение этого я не могу указать.

Дискуссия о том, «кто прав», и в этом случае была бы совершенно бессмысленна.

Все сказанное в последних разделах о чувственных восприятиях наиболее удачно суммируется в том смысле, что мы в лучшем случае можем договориться о *структуре* чувственно воспринимаемого мира, но не о качестве строительных камней, из которых этот мир состоит. К этому следует

добавить целый ряд замечаний, которые не кажутся мне несущественными.

Во-первых, что ограничения взаимопонимания, кроющиеся в речи, ни в коем случае не являются наиболее чувствительными. Не будет большим преувеличением сказать, что это вообще несущественно, если только достигнуто свободное от помех взаимопонимание о структурах, так как именно они действительно интересны как с чисто биологической, так и с теоретико-познавательной точек

зрения. И это справедливо главным образом потому — наше *второе* замечание, что ограничение взаимопонимания выявлением структуры простирается, как я думаю, далеко за пределы чувственно воспринятого мира и действительно также для всего остального, что мы хотим сообщить друг другу, в особенности для научных и философских мысленных картин более высокого и высшего рода. Пример — но всего лишь пример тому — доставляет нам так называемая аксиоматизация

математики. Она состоит в том, что для определенных фундаментальных понятий (например, натуральное число, точка, прямая, плоскость) делается ряд предположений без доказательства: «каждое натуральное число имеет одно и только одно последующее» или «две различные точки определяют одну и только одну прямую». Из этих аксиом чисто логическим путем должны быть выведены все положения математики или некоторой ее частной области. Эти аксиомы верны независимо от какого-либо наглядного значения

основных понятий или от того, оказываются ли эти аксиомы приемлемыми с оглядкой на это значение или нет. Они должны быть только непротиворечивыми, что часто совсем не просто доказать.

Особенно простой и ясный пример аксиоматизации дает проективная геометрия на плоскости. Основные образы здесь — *точка* и *прямая*.

Основное понятие — принадлежность одного образа другому (точка лежит на прямой или, что то же самое, прямая проходит через точку). Две

аксиомы гласят, что два различных образа одного рода принадлежат одному, и только одному образу другого рода. Остальные четыре аксиомы для нас несущественны, за исключением того, что они симметричны относительно обоих родов объектов; они гласят: если три образа одного рода принадлежат одному образу другого, то среди образов первого, для которых справедливо то же самое, есть один однозначно выделенный, который гармонически сопряжен с первыми тремя. Безразлично, что именно это означает, существенно лишь,

что в результате дополнения четвертым гармоническим каждое из этих четырех является четвертым гармоническим для трех остальных. Наконец, если четыре образа второго рода, принадлежащие одному образу первого рода, гармонически сопряжены, а пятый образ второго рода не принадлежит упомянутому выше образу первого рода, то четыре образа первого рода, принадлежащие четырем точкам пучка и пятому образу второго рода, также образуют гармоническую четверку образов. Эти предложения легче понять,

если вместо образов первого рода говорить прямые, а вместо второго — точки или наоборот. Вследствие полной симметрии всех аксиом *можно в каждом* правильно выведенном предложении всюду поменять местами слова точка и прямая и получить снова предложение, т. е. утверждение, логически вытекающее из аксиом, так называемое *двойственное*.

Наглядные картины, отвечающие таким парам предложений, вообще говоря, совершенно различны, многие из этих предложений были найдены. в разное время

различными исследователями независимо друг от друга, когда дуальность не была еще известна, например, теоремы Паскаля и Брианшона.

Оставим теперь только что обсуждавшийся геометрический пример, являющийся третьим замечанием на тему о том, что при чувственном восприятии в первую очередь, а затем и при мысленных построениях также подходят к структуре, а не к строительным камням и что надежное понимание возможно в лучшем случае о первом, а не о втором. Далее следует четвертое замечание.

Еще и сегодня кое-где, особенно в учебниках для старших классов — тем более, что авторы не стремятся к большой точности — бродит как древнее привидение легенда о том, что в нашем чувственно воспринимаемом мире, который для этой цели проще всего представлять себе реально существующим, можно легко и удобно различать два рода атрибутов — первичные и вторичные. Первые касаются образа, относительного положения и движения, вторые же — всего остального. В отношении первых мы можем полностью доверять

своим органам чувств, а
остальное — свободная примесь,
которую мы добавляем от себя.
Думают, говоря наглядно, о чем-то
подобном контурным картинкам,
которые дети, каждый на свой
манер, закрашивают
акварельными красками.

Еще Лейбниц выступал против
этого предрассудка, но он
оказался живучим. Нет смысла
пытаться доказывать, что он
ложен, т. е. это не проходит в той
же степени, как нельзя
опровергнуть предположение, что
где-то между внегалактическими
туманностями существует

замкнутое пространство, где человекоподобные существа, только с крыльями, в длинных белых одеяниях со шлейфами волшебно музицируют и изображают рай [\[28\]](#). В обоих случаях бремя доказательства ложится на защитников фантастического утверждения. Невозможно усмотреть причину, по которой наглядные представления, связанные с образом и кинематикой, должны быть сильнее гарантированы в «действительно существующем» мире тел, чем цветовые, термические, звуковые и т. д. В

нашем мире восприятий действительного наличествуют и те, и другие. Взаимное понимание во всех случаях, вероятно, ограничивается структурами.

Как, однако, может быть понята более или менее совершенная тождественность структур, которую наше окружение имеет, по-видимому, почти для всех людей, даже в большей степени и для животных? Так, например, перед внезапно появляющимся перед всадником пламенем или обрывом лошадь так же, как и всадник, испуганно шарахается назад. И это только один из

тысячи примеров, которые можно было бы поставить в один ряд. Должен ли тот, кто предпочитает сводить столь полное взаимное согласие не на мир тел, как на общую его причину, рассматривать это просто как волшебное событие, которое мы снова и снова обнаруживаем с безошибочной достоверностью, если отвлечься от галлюцинаций и снов?

Нет, ни в коем случае.

Глава четвертая.

УЧЕНИЕ О ТОЖДЕСТВЕ: СВЕТ И ТЕНИ

Вначале необходимо, пожалуй, заметить, что рассуждения этой главы мы не можем считать *логически* столь же строгими, как все обсуждавшееся до сих пор, зато они намного важнее *этически*. Откровенно признаюсь в том, что, начиная с этого момента, я не только не буду избегать метафизики и даже мистики, но что они будут играть во всем последующем существенную роль. Я знаю, наверное, что уже одно это признание вызовет сильное нападение со стороны рационалистов, т. е. со стороны

большого числа моих коллег-естествоиспытателей, которые в лучшем случае скажут мне с дружески-иронической усмешкой: знаешь, дорогой, оставь нас с этим, потому что нам значительно милее все-таки исключительно близлежащее предположение о существовании материального мира, как причины наших общих переживаний. Эта гипотеза безыскусна, делается каждым совершенно наивно и *не содержит ничего мистического или метафизического*. Против этого ожидаемого нападения моя защита не менее дружеский

превентивный удар, а именно: только что приведенное, выделенное утверждение ложно. В предыдущих главах я пытался показать, во-первых, что гипотеза материального мира как причины далеко идущей общности наших переживаний не гарантирует эту общность, что последняя, напротив, даже и с такой гипотезой должна быть примыслена, как и без нее; во-вторых, я повторно подчеркиваю, — это, собственно говоря, невозможно и не нужно доказывать — что содержащаяся в этой гипотезе причинная связь

между материальным миром и нашими переживаниями, а именно: при чувственном переживании и при волевом акте, *toto genere* [\[29\]](#) отлична от того причинного отношения, которое в естествознании продолжает с полным правом играть практически важную роль даже после того, как мы вместе с Джорджем Беркли (1685) и еще несколько яснее с Дэвидом Юмом (1711) узнали, что оно не является действительно наблюдаемым, что оно наблюдается не как *propter hoc* [\[30\]](#), но лишь как *post hoc* [\[31\]](#). Ввиду первой причины гипотеза

материального мира метафизична потому, что ей не соответствует вообще ничего доступного наблюдению. По второй же причине — это целиком мистическая идея, потому что укоренившаяся во многих опытах взаимосвязь двух объектов (именно действия и причины) постоянно применяется к паре объектов, из которых лишь один (именно чувственное восприятие, соответственно — волевой акт) действительно воспринимается или наблюдается, другой же {материальная причина, соответственно — материальный

результат), напротив, констатируется, к сожалению, лишь в воображении все-таки как post hoc.

Поэтому я не постесняюсь прямо и открыто объявить мистико-метафизической гипотезу реально существующего внешнего мира, предназначенную для объяснения того, что все мы в конце концов обнаруживаем себя в одном и том же окружении. Тем не менее желающий может пользоваться ею. Она удобна, хотя несколько наивна и многое при этом теряется. Но ни в коем случае не имеет он права клеймить другие

точки зрения как метафизические или мистические, полагая, что его собственная свободна от этих «слабостей».

В новое время первой точкой зрения иного рода явилось учение Лейбница о монадах. Насколько я понимаю, он пытался обосновать уже довольно часто упоминавшуюся далеко идущую общность переживаний посредством predetermined, т. е. с самого начала установленной, гармонии, иначе говоря, существенного тождества событий во всех монадах, которые в

остальном ни в коем случае не оказывают какого-либо воздействия друг на друга. Монады «не имеют окон» — так звучит ставшее обычным выражение. Различные монады, человеческие, звериные и даже одна божественная, отличаются друг от друга только более или менее расплывчатым или отчетливым видом, причем в них разыгрывается одинаковый ход событий. Я не упомянул бы вовсе об этой попытке, которая по своей наивности, в отношении того, что таким образом возможно что-то объяснить, превосходит

материалистическую, если бы не натолкнулся на заслуживающее внимания замечание по этому поводу у Фридриха Теодора Фишера (Kritische Gänge, II, p. 249. Verlag der Weipen Bücher, 2 Aufl. Leipzig, 1914). Фишер пишет там буквально следующее: «...так как существует лишь одна монада, дух, который находится во всем, монада не обладает множественностью. Разумеется, Лейбниц нарушил замечательную последовательность своей идеи тем, что в вопиющем противоречии с понятием монады, как представляемом духовном

единстве, поставил в один ряд множество монад, подобно мертвым вещам, между которыми нет никакого сообщения, но что нам до этого?» Эта фраза приведена в эпикритике «Analyse von Faust und anderem, von H. Diintzer. Koln, 1836».

«Существует всего *одна* монада». Но что остается тогда от всей монадологии? Философия веданты, быть может, более молодая, но, несомненно, независимая от Парменида. Говоря кратко, она придерживается того мнения, что все мы — живые существа,

потому связаны друг с другом, что все мы, собственно говоря, являемся сторонами или аспектами одного-единственного существования, которое в западной терминологии следовало бы, может быть, называть Богом, в то время как в Упанишадах его называют Брахманом.

Одно созданное в Индии сравнение представляет собой множество почти одинаковых изображений, которое создает богато огранный алмаз от одного предмета, например Солнца. Мы признались уже в том, что здесь речь пойдет не о чем-то

логически дедуцируемом, а о мистической метафизике совершенно подобно тому, как и при допущении реального мира вещей. Чаше говорят — «внешний мир», но ведь и наше собственное тело тоже принадлежит ему.

В изложении Вед эта мысль заглушается обильно разросшимися ссылками на фантастический брахмановский жертвенный ритуал и нелепыми суевериями, что можно проследить по лучшему источнику на немецком языке (*Deussen P. Sechzig Upanischads des Veda, aus dem Sanskrit iibersetzt. Leipzig*

Brockhaus, 1921; он же. Die Gemeinlehre des Veda. Ausgewählte Texte. 5. Aufl. Там же. 1919 г.). Больше мы здесь не будем об этом говорить. Но, отвлекшись от ритуала, мне представляется, что индийские мыслители извлекли из учения о тождестве два очень серьезных следствия: этическое и эсхатологическое. Первое мы охотно одобряем, в то время как второе должны будем, пожалуй, отклонить.

Этическое содержится в приведенном ниже немецком метрическом переводе, который

можно найти у Шопенгауэра, но я не уверен, восходит ли оно к Веданте или Бхагавадгите, которая пропитана тем же духом:

Die cine hohste Gotlheit
In alien Wesen stehend
Und lebend, wenn sie sterben,
Wer diese siet, ist sehend.
Denn weleher allerorts den hohsten
Gott gefunden, Der Mann wird dureh
sich selbst sich
selber nicht verwunden [\[32\]](#)

или на латыни:

Qui videt ut cunetis animantibus
insidem idem

Rex et dum pereunt, hanc perit, ille videt.

Nolct enim sese dum cernit in omnibus ipsum

Ipse nocere sibi. Qua via summa palet.

(Оба отрывка приводятся по памяти.) Эти прекрасные слова не нуждаются в комментариях. Они восхваляют бережное отношение не только к людям, но и ко всем живым существам, как наивысшую достижимую цель, пожалуй, совершенно в духе «Благоговения перед жизнью» Альберта Швейцера. То обстоятельство, что эта высшая цель недостижима без

намеренно вызванной своей и чужой голодной смерти, часто подчеркивал сам Швейцер. Он, насколько я знаю, был первым, кто включил мир растений в общий этический закон и не удовлетворился; подобно многим, лишь вегетарианством, о котором часто замечают, кроме того, «что оно в нашем суровом климате не может быть проведено без вреда для здоровья». Даже сам великий Гаутама Будда поведал нам, что он не испытывал никакого затруднения, собираясь однажды с друзьями принять участие в уже приготовленной трапезе, потому

что животное, чье мясо они ели, первоначально было убито не для него. Что ни говори, но, по крайней мере, честность такого заявления заслуживает высокой оценки. Очень многие из нас отказались бы, вероятно, от мясной пищи, если бы ее употребление было обусловлено тем, что каждый в порядке очередности должен был бы сам забить теленка, свинью, быка, дичь, рыбу или птицу, если он желает это есть или подавать на стол для своих друзей. То, что для хинди профессиональный охотник или рыбак принадлежат всего лишь к ближайшей после

«неприкасаемых» более высокой касте, можно считать понятным, хотя и лицемерно-бессмысленным, поскольку хинди не воздерживаются от мясной пищи (буддист тоже, но для него не существует каст). Мы не хотим говорить здесь о том, какой приговор в связи с этим ожидает тех, кто, к своему удовольствию, рыбачат или охотятся, оказываясь иногда перед лицом мучительного истощения и ужасающего смертельного страха своих маленьких жертв, мы не хотим говорить и о жестокости продолжающегося неделями

«откармливания» гусей, благодаря которому гусиная печень болезненно разрастается до невероятных размеров и оттого приобретает бесподобный вкус; также мы не имеем в виду детально исследовать право, на основании которого в странах, где с этим спокойно мирятся, не запрещается держать пари о «посредневековому жестоким» боях быков, жестокость которых по отношению к быку очевидна в меньшей степени, чем, судя по тому, что я слышал, из-за несчастных старых лошадей. Но это, повторяю, не более жестоко,

чем охота или откармливание гусей. Впрочем, не более жестоко также, чем длительные корабельные перевозки в узких и тесных загонах отслуживших свое лошадей из стран, где не практикуются бои быков, в другие места, где переработка их в мясные консервы по непонятным мне причинам приносит высокую прибыль. Как поступают в этих случаях с трупами наиболее слабых и старых животных, погибающих в своих загонах при качке на волне и лишенных человеческой помощи, является секретом фирмы.

Все это было о первом, этическом, следствии, которое в индийской философии выводится из недоказуемого тезиса, что все мы, живые существа, являемся лишь различными сторонами или аспектами одного-единственного существования, следствием, которое мы, как я уже говорил, охотно принимаем вместе с Альбертом Швейцером.

Другое следствие — эсхатологическое, с которым мы постоянно встречаемся, проясняется в достаточной степени следующим

четверостишием (Брахадараньяка Упанишад 4, 4, 19), приводимым здесь в переводе на немецкий:

Im Gciste sollen merken sic:
Nicht ist hier Veilheit irgendwic;
Von Tod zu Todc wird verstrickt
Wer eine Vielheil hier erblickt [\[33\]](#).

К этому необходимы некоторые разъяснения. Во-первых, в основе брахманизма лежит глубоко укоренившаяся вера в странствие душ, которая распространяется гораздо шире, чем принято думать в среде тех, кто родился в окружении, последовательно ее отвергающем. Точно так же в

противоречии со всеми традициями, в которых выросли мы, взгляд брахманиста на «жизнь после смерти» не таков, как наше традиционное успокоение, а источник забот. Его роль в мире и судьба при *ближайшем* рождении считаются определяемыми его поведением во всех предыдущих существованиях (карма) [\[34\]](#). Такой род «справедливости», хотя и имеет определенное сходство с пониманием ее в других религиях, но в сравнении, например, с христианством приводит к определенному безразличию, чтобы не сказать равнодушию,

относительно того факта, что «жизненные блага распределены неравномерно». Она явно аристократична и не знает ничего о «равенстве всех людей перед Богом». Если ты родился брамином, что, впрочем, совсем не означает состоятельным или могучим, то этот почетный ранг, даже если ты беден и служишь другому брамину, вознаграждает тебя за твои заслуги в прошлых рождениях; если же ты «неприкасаемый» или даже полевой заяц, то ты сам себе это предназначил, это плата за зло, которое ты совершил в прежнем

существовании. Это вера, по которой мир справедлив, несмотря на явную несправедливость. Здесь можно усмотреть определенное сходство с феодальным дворянством, где, однако, вместо прежних рождений выступают предыдущие поколения. Ты граф или князь потому, что один из твоих предков имел заслуги перед королем и отечеством и был возведен в благородное звание и потому, что его наследники, вплоть до тебя, не провинились настолько, чтобы король лишил их дворянства; да, наверное, в своем

преимущественном они действительно имели большие заслуги, для чего у обыкновенного гражданина повод появляется очень редко. Каким, однако, образом несчастная жаба при обычном своем поведении сможет пробить себе дорогу к зайцу, а он по меньшей мере к неприкасаемому — это вопрос в себе.

Все это лишь подготовительный комментарий, не имеющий отношения к тому, что содержится в приведенном выше четверостишии. Как я уже сказал, вечный цикл, состоящий из

рождения, смерти и рождения
вновь — источник забот для
исповедующего брахманизм. Цель
состоит в том, чтобы этот цикл
оборвать и через «избавление»
перейти в состояние, которое в
Упанишадах сравнивается с
глубоким сном без сновидений,
называемым буддистами
нирваной, а христианами и
мусульманами — пребыванием в
Боге или единением с ним.
Сравнение со сном без
сновидений заставляет
задуматься: чем отличается он,
собственно говоря, от «со
смертью кончается все» Лукреция

Кара? По моему мнению, относительно которого я не могу сказать, было ли оно высказано кем-нибудь в древнейших текстах, в основе лежит чувство глубокого счастья, настоящего блаженства, с которым просыпается с новыми силами после долгого глубокого сна без сновидений очень уставший накануне молодой человек. Он чувствует и знает, наверное, что он не только заснул; он уверен, что многие часы должны были пройти с тех пор, часы, о которых он ничего не может сказать, о которых он ничего не помнит, кроме одного

лишь определенного чувства, что ему было очень хорошо.

И, наконец, о значении приведенных выше четырех строк. «Не существует множественности никоим образом» — это само метафизически-метафорическое учение

Упанишад: множественность чувствующих существ всего лишь видимость, в действительности все они лишь различные аспекты *единого* бытия. Истинная озабоченность эсхатологией — в третьей и четвертой строчках: неперменное условие спасения, т. е. окончания вечного круговорота рождений и

смертей в том, что следует действительно проникнуться этой верой, понять ее, согласиться с нею душой, а не на словах только.

Это действительно внушает опасения. Это «спасение через познание» еще хуже или по меньшей мере столь же плохо, как и лютеранское «спасение через веру», в котором последняя не подчинена воле, или августиновское «спасение через божественную благодать», где тот, кого это касается, никак не может ни способствовать спасению, ни избежать его. С ними обоими спасение познанием веданты

состоит в ближайшем родстве. С точки зрения того, кто считает Упанишады истиной, спасение через познание почти наихудшее, поскольку оно имеет предпосылками не только интеллектуальное познание, но и досуг для размышлений. Я утверждаю, что это еще хуже, чем простая лотерея августиновской божественной благодати или лютеровского спасения через веру, которое не особенно значительно отличается от первого, так как и вера тоже возникает не по собственным заслугам, а через милость Божию.

Познание же даже подлинно логической истины — а здесь речь идет не о ней, а о мистически-метафизическом учении — не есть простая лотерея, а игра с фальшивыми костями: преимущество имеет не только умный, но и богатый, поскольку он может предаваться метафизическим спекуляциям, не отвлекаясь на удовлетворение насущных жизненных потребностей. С другой стороны, однако, учение о спасении веданты несравненно более милосердно, поскольку перспектива на спасение не

ограничивается короткой жизнью индивидуума. Если не удалось, то круговорот продолжается и на то, как он продолжится, собственное поведение имеет решающее влияние. Если угодно, можно думать, что через «добрые дела» в конце концов будешь наделен таким жизненным путем, на котором ум, досуг и честные услуги приведут к пониманию учения о единстве и тем самым к спасению.

Привкус «единоспасающего» все-таки остается, но он, по-видимому, преследует все подлинные

религии, как хорошие, так и плохие.

Тому, кто нынче желает освоить веданту, следует посоветовать прежде всего, чтобы он удалил оттуда идею о переселении душ и не только потому, что христианство отказалось от нее, а потому, во-первых, что в наше время оно значительно менее распространено, чем в этом уверяют нас книги, во-вторых, мы в такой же степени наследники эллинизма, как и нагорной проповеди, первоначальный текст которой, впрочем, греческий, и не классический греческий

Аристотеля и Плутарха, а превосходный простой народный язык, который после походов Александра Великого оставался в течение столетий, по-видимому, общим языком Восточного Средиземноморья и Ближнего Востока. Более раннему эллинизму ни в коем случае не была чужда идея переселения душ, что известно из пифагорейских преданий. Эта идея становится, однако, логически бессмысленной, если при этом имеют в виду полное стирание воспоминаний. И действительно, такому выдающемуся человеку,

как Пифагор, приписывали фантастическую способность вспоминать свои прежние рождения, и он будто бы даже доказывал это, узнавая предметы и места, в которых никогда не бывал! По-видимому, люди чувствовали, что *частное* утверждение о тождестве теряет всякую опору в применении к личности, если не демонстрировать, что хотя бы случайно возможны воспоминания о прошлых существованиях. При этом на ум приходит многое: красивое представление об обучении, развитое Платоном и

Сократом, как о пробуждении ранее известного, но позабытого; родственное этому представление о важной роли, которую в современной эволюционной теории и психологии животных играет *родовая* память. В связи с этим я не могу отказать себе в том, чтобы напомнить обе книги Рихарда Земона: Die Mneme, Leipzig, 1904; Die Mnemische Empfindungen, Leipzig 1909; в части биологической Земону возражают, будто не много ценного в том, что он пытается сводить многие явления к аналогии с памятью, поскольку

она сама и есть как раз наименее понятное биологическое явление. Это похоже на то, как если бы кто-нибудь сказал, будто мало смысла установить, что все ядра построены из протонов и нейтронов именно потому, что об этих частицах мы очень много не знаем.

Во всяком случае представляется странным, что современный человек, которому очень плохо живется (или ныне живущая жаба) наказан за злодеяния умерших преступников, о которых он (соответственно она) ничего не

помнит. Поэтому необходимо отказаться от такого *частного* учения о тождестве вместе с его аристократическими замашками. Но вместе с тем исчезает и мнимая справедливость хода вещей, которую теперь уже не удастся спасти. Сохраняется, однако, прекрасная, приведенная выше в переводах на латынь и немецкий, мысль о единстве или о безусловной солидарности, всего живого, выраженная Шопенгауэром словами: было утешение в жизни и в смерти утешение будет. Вместе с тем эта мысль выполняет, хотя и не менее

мистически и метафизически, функцию внешнего мира, мыслимого в качестве действительно существующего. Поскольку представление о таком мире несомненно присутствует в нашем сознании, мысль о нем остается интересной, однако она не обладает никакой этической ценностью.

Глава пятая. ДВА ПОВОДА К УДИВЛЕНИЮ. ЭРЗАЦЭТИКА

Подведем предварительные итоги. Налицо два замечательных результата проведенного нами

анализа, и каждый из них в своем роде удивителен. Эти два результата важно четко различать, так как случается, что они обозначаются очень сходными словами и потому легко перепутываются. Если предлагаемое исследование вообще содержит нечто новое, то это в первую очередь указание на необходимость такого различия.

Удивительно, во-первых, что, вопреки ни одним здравомыслящим человеком не отрицаемой безусловной непроницаемой разделённости

моей сферы сознания и любой другой, неизбежно обнаруживается, тем не менее, далеко идущее структурное соответствие части наших рядов переживаний, которые мы называем внешними: все мы живем в одном и том же мире. Это соответствие устанавливается благодаря возникновению и развитию общего языка и стимулируется, как это было бегло очерчено выше, стремлением к подражанию. Это явление мы постоянно снова и снова наблюдаем у маленьких детей и поэтому можем не сомневаться в

нем. Напротив, возникает даже опасность, что ввиду его обыденности наше удивление притупится.

От удивительного такого рода, когда, несмотря на абсолютную разделённость сфер сознания, мы, и именно не высокоучёные и глубокие мыслители, а часто дети дошкольного возраста, убеждаемся в их общности, следует отличать то, что, вопреки разделению сфер восприятия, далеко идущая согласованность или параллелизм их так называемых внешних частей

вообще существует. Как возникает последний? Сами ли мы вызываем его описанным в предыдущем абзаце путем? Вижу ли я во сне тебя и все остальное так искусно, что наши сны совпадают? Думать так было бы неумной игрой со словами.

Итак, речь идет действительно о двух удивительных результатах. Первый, как мне кажется, допускает рациональное научное понимание, если следовать онтогенетически и, насколько это возможно, филогенетически возникновению языкового

взаимопонимания. Если кто-нибудь скажет, что при этом предполагается и второе положение вещей, то я не буду возражать. Для меня существенно, что второе положение *непостижимо* рационально. Его понимание возможно лишь на основании двух иррационально-мистических гипотез, а именно: 1) так называемой гипотезы реального внешнего мира или 2) предположения, что мы просто являемся различными аспектами единого. Я не хочу спорить с теми, кому кажется, что оба

предположения вышли из одного и того же корня: это пантеизм, где единое называется Бог-Природа. Но тогда следует признать по праву метафизический характер и первой гипотезы тоже, т. е. метафизический характер гипотезы о реальном внешнем мире, и мы, таким образом, очень далеко уходим от вульгарного материализма. Собственно этическое следствие легче всего выводится из второй формулировки — учения о тождестве.

Следует добавить, что учение о тождестве *выглядит* еще более мистическим и метафизичным. С его помощью еще труднее понять возникновение весьма различных степеней общности переживаний. Поясним это примерами. Предположим, что я живу на Парковой, 6. Мой хороший друг живет рядом, Парковая, 8. Мы встречаемся три или четыре раза в неделю, совершаем совместные прогулки, путешествуем и так далее. (К сожалению, это и все последующее всего лишь вымысел.) Поэтому мы

действительно живем в высшей степени «в одном и том же мире». В меньшей степени это справедливо по отношению ко мне и к другому моему хорошему другу в Лос-Анджелесе, интересующемуся теми же вещами, и по отношению ко мне и моему превосходному домоправителю на Парковой, 6, банковскому служащему в отставке, интересующемуся в основном марками и футбольным тотализатором. Но и с преданным мне пуделем, регулярно сопровождающим меня на прогулки, которым он каждый раз

радуется с дурацким лаем и высокими прыжками, многое связывает эмоционально, потому что мне гораздо приятнее *прогуливаться* с ним, чем в одиночестве. Наконец, идут случаи: я и Дэвид Юм, я и Фридрих Шиллер, я и Демокрит из Абдерры, я и Ксенофан. Гипотеза реального внешнего мира объясняет весьма естественно, по крайней мере некоторые из этих очень различных степеней общности, поскольку она заключает в себе реальность пространства и времени, или, если угодно, заключает в себе

пространство-время. Если же исходить из учения о тождестве, то необходимы основательные размышления, чтобы сделать понятными эти различия, размышления, которые по-настоящему, пожалуй, еще никем не проводились. Но все это представляется мне маловажным в сравнении с неизмеримо более высоким этическим содержанием и в то же время с более глубоким религиозным утешением, которые обеспечивает учение о тождестве перед лицом нашей скоротечной жизни. И того и другого не хватает материализму как таковому, хотя и

существует много людей, убедивших себя в том, что астрономическая мысленная картина мириад солнц с заселенными, быть может, планетами, множества галактик с мириадами таких солнц каждая, наконец Вселенная, скорее всего, замкнутая, дает некоторого рода этически и религиозно утешающую демонстрацию, подобную той, которую неописуемый вид звездного неба являет в ясную звездную ночь человеческому взору. Для меня лично все это видимость, пусть даже в высшей степени закономерная и

интересная. С моей вечной частью, выражаясь в истинно средневековой манере, это имеет мало общего. Но это вопрос взглядов.

Далее, следует добавить, что уже одна только общность мира, в котором, как это обычно метафизически понимают, мы живем, приводит к роду этики, которую я позволю себе называть эрзацэтикой. Опыт показывает, что из-за этой общности мира мы можем сделать друг другу очень больно психически, а в дальнейшем и физически, далее, что мы, с другой стороны, можем

помогать друг другу и друг друга радовать и что происходит это лишь в тех случаях, когда мы друг друга слушаем. Выясняется, в частности, что если устанавливается взаимопонимание, то люди охотно разговаривают и иногда даже охотно выслушивают ответы. Самое страшное наказание — длительное одиночное заключение без книги, дающей возможность как бы слушать писателя, и без письменных принадлежностей, дающих возможность обратиться к будущим, как минимум, читателям. Вообще говоря, каждый более

счастлив в том случае, когда все, кто с ним общается, относятся к нему хорошо, если хотят, чтобы с его стороны наблюдалось то же самое. Наоборот, мало радости от того, чтобы мучить другого, если существует опасность, что то же самое сделает с тобой некто третий, более сильный, или даже сама высшая сила. Поскольку при всем том можно рассчитывать на естественную взаимность, то действуют, не говоря об исключениях, чисто рассудочные соображения в пользу подобающего поведения людей по отношению друг к другу, что и

создает видимость всеобщего преимущественно этического поведения. Такая эрзацэтика зафиксирована в некоторых народных пословицах, например: «Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu» или «Wohltun trägt Zinsen», наконец, «Mit der Hiite in der Hand kommt man durch das Land» [\[35\]](#). Последняя не намного лучше, так как она явно не дотягивает до призыва против лицемерной покорности каждому и в первую очередь влиятельным лицам. Тот, кто, обратившись к знаменитейшему, быть может,

роману мировой литературы, перечитает речи Санчо Панса, или подобные системы народных сентенций, несомненно умножит число примеров эрзацэтики, которую можно было бы назвать утилитарной моралью. Чтобы полностью оценить любезный нам комизм столь длинных речей милого нашему сердцу оруженосца, совершенно недостаточно, разумеется, овладеть языком. Помимо этого, необходимо еще знакомство с сокровищницей испанских поговорок и пословиц той эпохи (от трехсот до четырехсот лет

тому назад) в современном переложении, которая в то время должна была быть, да и теперь еще, возможно, остается чрезвычайно богатой. При более близком знакомстве, что здесь для нас исключено, можно было бы узнать в этом великолепном Санчо, битком набитом утилитарными поговорками, кроме того, трусливом и исполненном страха перед не такими уж ужасными процедурами, как побои, тем не менее, молодца, готового, хоть и не без вопля и плача, дать себя колесовать и посадить на кол за своего

господина, если этого совершенно невозможно избежать. Поэтому мы сделаем лучше, если не будем считать слишком ничтожной эрзацмораль, вытекающую из общепринятого представления о реальном внешнем мире, другом «Я», похожем на собственное, и т. д. Лучше такая этика, чем никакой вообще. Но нам представляется благороднее та, что содержится в нескольких стихотворных строчках на с. 87 в немецком переводе и на латыни и описанная как утешение в жизни и смерти Артуром Шопенгауэром, бедным пессимистом. Совершенно

несущественно, следовал ли в жизни сам Шопенгауэр этой высокой этике. Пресловутый дневник «obiit anus, obiit onus» [\[36\]](#)

свидетельствует об обратном (речь идет о прислуживавшей ему женщине, которую он в припадке гнева сбросил с лестницы и затем должен был выплачивать ей ежемесячную ренту). Мне было бы приятнее вступить в личный контакт с Санчо — так как он был порядочным малым — чем с Шопенгауэром. Но его книги хороши, хотя и прорывается в них порой суеверное безумие. Однако, как учит нас и более позднее

развитие старого и прекрасного учения о тождестве в самой Индии, такова уж, кажется, печальная судьба этого учения, что слишком легко открывает оно дверь бессмысленному вздору, стоит тому лишь скромно постучаться. Правда, «чудо — любимое дитя веры», и чем тоньше, нежнее, абстрактнее и в то же время возвышеннее вера, тем боязливее хватается слабый обманывающийся человеческий дух за чудесную, хотя и нелепую опору.

Перевод с немецкого Р. В. Смирнова

[1] Суди не выше сапога.

[2] Земон Рихард (1859—1918)— немецкий зоолог, специалист по эмбриологии иглокожих и позвоночных. Известен также своими работами по проблемам теоретической биологии.

[1] *Шредингер Э.* Избранные труды по квантовой механике. М., 1976. С. 339.

[2] Цит. по: *Шредингер Э.* Новые пути в физике. М., 1971. С. 384.

[3] *Шредингер Э.* Избранные труды... С. 232.

[4] *Шредингер Э.* Что такое жизнь с точки зрения физики. 1-

е изд. М., 1947; 2-е изд. М., 1972.

[5] Шредингер Э. Избранные труды... С. 276.

[6] Суди не выше сапога.

[7] Земон Рихард (1859—1918)— немецкий зоолог, специалист по эмбриологии иглокожих и позвоночных. Известен также своими работами по проблемам теоретической биологии.

[8] Чем-то лучшим, нежели слова.

[9] Эпикур.

[10] Шопенгауэр — Лейбниц.

[11] Канта!

[12] Понятие, не допускающее множественного числа, букв.

единственное только (лат.).—

Прим. перев.

[\[13\]](#) Государство это я

[\[14\]](#) Реакция на раздражение, в противоположность обычной физической реакции, имеет ту особенность, что не существует никакого простого количественного соотношения между причиной и действием, как и тем, что вообще наступают действия, которые не могут быть поняты непосредственно по внешнему состоянию реагирующей системы, но должны быть связаны с внешне незаметной

внутренней структурой. Все эти отличительные черты характерны для процессов в реле.

[15] Земон призывает к этому следующими словами: «Конечно, должны были бы физики и химики стремиться, с другой стороны, к этой же цели и исследовать, можно ли и в какой степени подыскать нечто подобное энграфии и экфории в неорганической области. До сих пор в этом направлении ничего существенного не сделано» («Mneme», 2 Aufl. S: 385).

[16] *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1957

[17] _____ Языковая ошибка, придающая фразе противоречивый характер.

[18] Жизненная сила.

[19] Особого рода.

[20] Шелестеть, шептать, выть.

[21] Закрепленный и свободный
(англ.)

[22] Твердый и мягкий (нем.).

[23] Порочный круг (англ.).

[24] Порочный круг (лат.)..

[25] Поднимать ножку (австр. разговор.)

[26] Задние лапы, одну из которых поднимает самец, чтобы помочиться (*исп.*).

[27] Подразумевается, что два луча и только они падают одновременно на одну и ту же матовую поверхность.

[28] Подобное этому представление об олимпийских богах принадлежит Лукрецию, а может быть, было высказано еще Эпикуром.

[29] Целиком, букв. всем родом.

[30] По причине этого

[31] После этого.

[32] Единственное высочайшее Божество пребывает во всех

существах и продолжает жить, когда они умирают. Кто это видит, тот зряч, потому что человек, нашедший высшего Бога всюду, сам себя не ранит.

[33] В душе должны они заметить: не существует множественности никоим образом; смертями опутан будет тот, кто усматривает здесь множественность.

[34] Параллель этому можно найти в Риме первого столетия до н. э. Страх перед кошмарными муками в преисподней распространился настолько, что Лукреций Кар в

своей знаменитой
дидактической поэме попытался
сообщить утешительную
уверенность: со смертью
действительно все кончается.

[35] Не делай никому другому
того, чего ты не желаешь себе
самому; добро приносит
дивиденды; со шляпой н руке
нею страну пройдешь.

[36] «Старуха умирает, бремя
спадает».